mettent deux sortes d'argumens: les artificiels, qui sont tirés des choses par le raisonnement, et les inartificiels, qui ne se fondent que dans le témoignage exprès, ou de l'homme ou peut-être encore de la chose même. Mais il y en a de mêlés encore, car le témoignage peut fournir lui-même un fait, qui tend à former un argument artificiel.

§. 5. PH. C'est faute de similitude avec le vrai que nous ne croyons pas facilement, ce qui n'a rien d'approchant à ce que nous savons. Ainsi lorsqu'un Ambassadeur dit au Roi de Siam, que l'eau s'endurcissoit tellement en hiver chez nous, qu'un Eléphant pourroit marcher dessus sans enfoncer, le Roi lui dit: jusqu'ici je vous ai cru homme de bonne foi, maintenant je vois que vous mentez. §. 6. Mais si le témoignage des autres peut rendre un fait probable, l'opinion des autres ne doit pas passer par elle-même pour un vrai fondement de probabilité. Car il y a plus d'erreur que de connoissance parmi les hommes, et si la créance de ceux, que nous connoissons et estimons, est un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être païens dans le Japon, Mahométans en Turquie, Papistes en Espagne, Calvinistes en Hollande, et Luthériens en Suède.

TH. Le témoignage des hommes est sans doute de plus de poinds que leur opinion et on y fait aussi plus de réflexion en justice. Cependant l'on sait que le juge fait quelquefois prêter serment de crédulité comme on l'appelle; et dans les interrogatoires on demande souvent aux témoins, non seulement ce qu'ils ont vu, mais aussi ce qu'ils jugent, en leur demandant en même tems les raisons de leur jugement, et qu'on y fait telle réflexion qu'il appartient. Les juges aussi défèrent beaucoup aux sentimens et opinions des experts en chaque profession; les particuliers ne sont pas moins obligés de le faire, à mesure qu'il ne leur convient pas de venir au propre examen. Ainsi un enfant et un autre homme, dont l'état ne vaut guères mieux à cet égard, est obligé, même lorsqu'il se trouve dans une certaine situation, de suivre la religion du pays, tant qu'il n'y voit aucun mal et faut qu'il n'est pas en état de chercher s'il y en a une meilleure. Et un gouverneur des Pages de quelque parti qu'il soit, les obligera d'aller chacun dans l'Eglise où vont ceux de la créance, que ce jeune homme professe. On peut consulter les disputes entre Mr. Nicole et autres sur l'argument du grand nombre en matière de foi, où quelques fois l'un lui défère trop et l'autre ne le considère pas assez. Il y a d'autres préjugés semblables, par lesquels les hommes seroient bien aises de s'exemter de la discussion. C'est ce que Tertullien dans un traité exprès appelle préscriptions, se servant d'un terme, que les anciens Jurisconsultes, dont le langage ne lui étoit point inconnu, entendoient de plusieurs sortes d'exceptions ou allégations étrangères et prévenantes, mais qu'aujourd'hui on n'entend guères que de la préscription temporelle lorsqu'on prétend rebuter la demande d'autrui, parcequ'elle n'a point été faite dans le tems fixé par les loix. C'est ainsi qu'on a eu de quoi publier des préjugés légitimes tant du côté de l'Eglise Romaine que de celui des Protestans. On a trouvé qu'il y a moyen d'opposer la nouveauté par exemple, tant aux uns qu'aux autres à certains égards; comme par exemple, lorsque les Protestans pour la plupart ont quitté la forme des anciennes ordinations des ecclésiastiques et que les Romanistes ont changé l'ancien canon des livres de la St. Ecriture du vieux Testament, comme j'ai montré assez clairement dans une dispute, que j'ai eue par écrit et à reprises avec Mr. l'Evêque de Meaux, qu'on vient de perdre suivant les nouvelles qui en sont venues depuis quelques jours. Ainsi ces reproches étant réciproques, la nouveauté, quoiqu'elle donne quelque soupçon d'erreur en ces matières, n'en est pas une preuve certaine.

CHAPITRE XVI.

Des degrés d'Assentiment.

§. 1. PH. Pour ce qui est des degrés d'assentiment, il faut prendre garde que les fondemens de probabilité, que nous avons, n'opèrent point en cela au-delà du degré de l'apparence qu'on y trouve, ou qu'on y a trouvé lorsqu'on l'a examinée. Car il faut avouer que l'assentiment ne sauroit être toujours fondé sur une vue actuelle des raisons, qui ont une mémoire admirable, de toujours retenir toutes les preuves, qui les ont engagés dans un certain sentiment et qui pourroient quelquefois remplir un volume sur une seule question. Il suffit qu'une fois ils ayent épluché la matière sincèrement et avec soin et qu'ils aient pour ainsi dire arrêté le compte. §. 2. Sans cela il faudroit que les hommes fussent fort sceptiques, ou changeassent d'opinion à tout moment pour se rendre à tout homme, qui aient examiné la question depuis peu, leur propose des argumens auxquels ils ne sauroient satisfaire entièrement sur le champ, faute de mémoire ou d'application à loisir. §. 3. Il faut avouer que cela rend souvent les hommes

Digitized by Google

obstinés dans l'erreur: mais la faute est, non pas de ce qu'ils se reposent sur leur mémoire, mais de ce qu'ils ont mal jugé auparavant. Car souvent il tient lieu d'examen et de raison aux hommes, de remarquer qu'ils n'ont jamais pensé autrement. Mais ordinairement ceux, qui ont le moins examiné leurs opinions, y sont les plus attachés. Cependant l'attachement à ce qu'on a vu est louable, mais non pas toujours à ce qu'on a cru, parcequ'on peut avoir laissé quelque considération en arrière capable de tout renverser. Et il n'y a peut-être personne au monde qui ait le loisir, la patience, et les moyens d'assembler toutes les preuves de part et d'autre sur les questions, où il a ses opinions, pour comparer ces preuves et pour conclure sûrement qu'il ne lui reste plus rien à savoir pour une plus ample instruction. Cependant le soin de notre vie et de nos plus grands intérêts ne sauroit souffrir de délai, et il est absolument nécessaire que notre jugement se détermine sur des articles, où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connoissance certaine.

TH. Il n'y a rien que de bon et de solide dans ce que vous venez de dire, Monsieur. Il seroit à souhaiter cependant, que les hommes eussent en quelques rencontres des abrégés par écrit (en forme de mémoires) des raisons qui les ont portés à quelque sentiment de conséquence, qu'ils sont obligés de justifier souvent dans la suite, à eux-mêmes ou aux autres. D'ailleurs quoiqu'en matière de justice il ne soit pas ordinairement permis de rétracter les jugemens, qui ont passé, et de revoir des comptes arrêtés (autrement il faudroit être perpétuellement en inquiétude, ce qui seroit d'autant plus intolérable, qu'on ne sauroit toujours garder les notices des choses passées) néanmoins on est reçu quelquesfois sur de nouvelles lumières, à se pourvoir en justice et à obtenir même ce qu'on appelle restitution in integrum contre ce qui a été réglé; de même dans nos propres affaires, surtout dans les matières fort importantes où il est encore permis de s'embarquer ou de reculer, et où il n'est point préjudiciable de suspendre l'exécution et d'aller bride en main, les arrêts de notre esprit, fondés sur des probabilités, ne doivent jamais tellement passer in rem judicatam, comme les Jurisconsultes l'appellent, c'est à dire, pour établir, qu'on ne soit disposé à la révision du raisonnement lorsque de nouvelles raisons considérables se présentent à l'encontre. Mais quand il n'est plus tems de délibérer, il faut suivre le jugement, qu'on fait, avec autant de fermeté, que s'il étoit infaillible, mais non pas toujours avec autant de rigueur.

§. 4. PH. Puis donc que les hommes ne sauroient éviter de s'exposer à l'erreur en jugeant et d'avoir de divers sentimens, lorsqu'ils ne sauroient regarder les choses par les mêmes côtés, ils doivent conserver la paix entre eux et les devoirs d'humanité, parmi cette diversité d'opinions, sans prétendre qu'un autre doive changer promptement sur nos objections une opinion enracinée, sur tout s'il a lieu de se figurer que son adversaire agit par intérêt, ou ambition, ou par quelqu'autre motif particulier. Et le plus souvent ceux qui voudroient imposer aux autres la nécessité de se rendre à leurs sentimens, n'ont guères bien examiné les choses. Car ceux qui sont entrés assez avant dans la discussion pour sortir du doute, sont en si petit nombre, et trouvent si peu de sujet de condamner les autres, qu'on ne doit s'attendre à rien de violent de leur part.

TH. Effectivement ce qu'on a le plus de droit de blâmer dans les hommes, ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement téméraire à blâmer celle des autres, comme s'il falloit être stupide ou méchant pour juger autrement qu'eux; ce qui dans les auteurs de ces passions et haines, qui les répandent parmi le public, est l'effet d'un esprit hautain et peu équitable, qui aime à dominer et ne peut point souffrir de contradiction. Ce n'est pas qu'il n'y ait véritablement du sujet bien souvent de censurer les opinions des autres, mais il faut le faire avec un esprit d'équité, et compatir avec la foiblesse humaine. Il est vrai qu'on a droit, de prendre des précautions contre de mauvaises doctrines, qui ont de l'influence dans les moeurs et dans la pratique de la piété: mais on ne doit pas les attribuer aux gens à leur préjudice sans en avoir de bonnes preuves. Si l'équité veut qu'on épargne les personnes, la piété ordonne de représenter où il apartient le mauvais effet de leurs dogmes, quand ils sont nuisibles, comme sont ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste et contre cette immortalité des ames, qui les rend susceptibles des effets de sa justice, sans parler d'autres opinions dangereuses par rapport à la Morale et à la Police. Je sais que d'excellens hommes et bien intentionnés soutiennent que ces opinions théoriques ont moins d'influence dans la pratique qu'on ne pense, et je sais aussi qu'il y a des personnes d'un excellent naturel, que les opinions ne feront jamais rien faire d'indigne d'elles: comme d'ailleurs ceux qui sont venus à ces erreurs par la spéculation, ont coutume d'être naturellement plus éloignés des vices, dont le commun des hommes est susceptible, outre qu'ils ont soin de la dignité de la secte où ils sont comme des chefs; et l'on peut dire qu'Epicure et Spinosa par exemple ont mené une vie tout à fait exemplaire. Mais ces raisons

Digitized by Google

cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs, qui se croyant déchargés de l'importune crainte d'une providence surveillante et d'un avenir menaçant, lachent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un peu dur, ils seront capables pour leur plaisir ou avancement de mettre le feu aux quatre coins de la terre, comme j'en ai connu de cette trempe que la mort a enlevés. Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres, et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale, dont l'Europe est menacée, et achèvent de détruire ce qui reste encore dans le monde, des sentimens généreux des anciens Grecs et Romains, qui préféroient l'amour de la partie et du bien public et le soin de la postérité à la fortune et même à la vie. Ces public spirits, comme les Anglois les appellent, diminuent extrêmement et ne sont plus à la mode; et ils cesseront d'avantage quand ils cesseront à être soutenus par la bonne Morale et par la vraie Religion, que la raison naturelle même nous enseigne. Les meilleurs du caractère opposé, qui commence de régner, n'ont plus d'autre principe que celui qu'ils appellent de l'honneur. Mais la marque de l'honnête homme et de l'homme d'honneur chez eux est seulement de ne faire aucune bassesse comme ils la prennent. Et si pour la grandeur, ou par caprice, quelcun versoit un déluge de sang, s'il renversoit tout en dessus dessous, on compteroit cela pour rien, et un Hérostrate des anciens ou bien un Don Juan dans le Festin de Pierre, passeroit pour un Héros. On se moque hautement de l'amour de la patrie, on tourne en ridicule ceux qui ont soin du public, et quand quelque homme bien intentionné parle de ce que deviendra la posterité, on répond: alors comme alors. Mais il pourra arriver à ces personnes, d'éprouver eux-mêmes les maux qu'ils croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, ces maux peut-être seront prévenus; mais si elle va croissant, la providence corrigera les hommes par la révolution même, qui en doit naitre: car quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoique cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de ceux, qui ont contribué même au bien, par leurs actions mauvaises. Mais je reviens d'une digression, où la considération des opinions nuisibles et du droit de les blâmer m'a mené. Or comme en Théologie les censures vont encore plus loin qu'ailleurs et que ceux qui font valoir leur orthodoxie, condamnent souvent les adversaires, à quoi s'opposent dans le parti même, ceux qui sont appellés syncrétistes par leurs adversaires, cette opinion a fait naitre des guerres civiles, entre les rigides et les condescendans dans un même parti. Cependant, comme refuser le salut éternel à ceux, qui sont d'une autre opinion, est entreprendre sur les droits de Dieu, les plus sages des condamnans ne l'entendent que du péril, où ils croient voir les âmes errantes et ils abandonnent à la miséricorde singulière de Dieu ceux dont la méchanceté ne les rend pas incapables d'en profiter, et de leur côté ils se croient obligés à faire tous les efforts imaginables pour les retirer d'un état si dangereux. Si ces personnes, qui jugent ainsi du péril des autres, sont parvenues à cette opinion après un examen convenable et s'il n'y a pas moyen de les en désabuser, on ne sauroit blâmer leur conduite, tant qu'ils n'usent que des voies de douceur. Mais aussitôt qu'ils vont plus loin, c'est violer les loix de l'équité. Car ils doivent penser, que d'autres, aussi persuadés qu'eux, ont autant de droit de maintenir leurs sentimens et même de les répandre, s'ils les croient importans. On doit excepter les opinions, qui enseignent des crimes, qu'on ne doit point souffrir et qu'on a droit d'étouffer par les voies de la rigueur, quand il seroit vrai même que celui, qui les soutient, ne peut point s'en faire; comme on a droit de détruire même une bête venimeuse, toute innocente qu'elle est. Mais je parle d'étouffer la secte et non les hommes, puisqu'on peut les empêcher de nuire et de dogmatiser.

§. 5. PH. Pour revenir au fondement et aux degrés de l'assentiment, il est à propos de remarquer que les propositions sont de deux sortes: les unes sont de fait, qui dépendant de l'observation peuvent être fondées sur un témoignage humain; les autres sont de spéculation, qui, regardant les choses, que nos sens ne sauroient nous découvrir, ne sont pas capables d'un semblable témoignage. §. 6. Quand un fait particulier est conforme à nos observations constantes, et aux rapports uniformes des autres, nous y appuyons aussi fermement que si c'étoit une connoissance certaine, et quand il est conforme au témoignage de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, c'est le premier et le plus haut degré de probabilité; par exemple que le feu échauffe, que le fer coule au fond de l'eau. Notre créance bâtie sur de tels fondemens s'élève jusqu'à l'assurance. §. 7. En second lieu, tous les historiens rapportent qu'un tel a préféré l'intérêt particulier au public, et

Digitized by Google

comme on a toujours observé que c'est la coutume de la plupart des hommes, l'assentiment, que je donne à ces histoires, est une confiance. §. 8. En troisième lieu, quand la nature des choses n'a rien qui soit ni pour ni contre, un fait, attesté par le témoignage de gens non suspects, par exemple, que Jule César a vécu, est reçu avec une ferme créance. §. 9. Mais lorsque les témoignages se trouvent contraires au cours ordinaire de la nature, ou entre eux, les degrés de probabilité se peuvent diversifier à l'infini, d'où viennent ces degrés, que nous appellons croyance, conjecture, doute, incertitude, défiance; et c'est là où il faut de l'exactitude pour former un jugement droit et proportionner notre assentiment aux degrés de probabilité.

TH. Les Jurisconsultes en traitant des preuves, présomtions, conjectures et indices, ont dit quantité de bonnes choses sur ce sujet, et sont allés à quelque détail considérable. Ils commencent par la notoriété, où l'on n'a point besoin de preuve. Par après ils viennent à des preuves entières, ou qui passent pour telles, sur lesquelles on prononce, au moins en matière civile, mais où en quelques lieux on est plus réservé en matière criminelle; et on n'a pas tort d'y demander des preuves plus que pleines et sur tout ce qu'on appelle corpus delicti selon la nature du fait. Il y a donc preuves plus que pleines, et il y a aussi des preuves pleines ordinaires. Puis il y a présomptions, qui passent pour preuves entières provisionnellement, c'est à dire, tandis que le contraire n'est point prouvé. Il y a preuves plus que demi-pleines (à proprement parler) où l'on permet à celui, qui s'y fonde, de jurer pour y suppléer; c'est juramentum suppletorium il y en a d'autres moins que demi pleines, où tout au contraire on défère le serment à celui, qui nie le fait, pour se purger; c'est juramentum purgationis. Hors de cela il y a quantité de degrés des conjectures et des indices. Et particulièrement en matière criminelle il y a indices (ad torturam) pour aller à la question (laquelle a elle-même ses degrés marqués par les formules de l'arrêt) il y a indices (ad terrendum) suffisans à faire montrer les instrumens de la torture et préparer les choses comme si l'on y vouloit venir. Il y en a (ad capturam) pour s'assurer d'un homme suspect; et (ad inquirendum) pour s'informer sous main et sans bruit. Et ces différences peuvent encore servir en d'autres occasions proportionnelles; et toute la forme des procédures en justice n'est autre chose en effet qu'une espèce de Logique, appliquée aux questions de droit. Les Médecins encore ont quantité de degrés et de différences de leurs signes et indications, qu'on peut voir chez eux. Les Mathématiciens de notre tems ont commencé à estimer les hazards à l'occasion des jeux. Le Chevalier de Mere, dont les agrémens et autres ouvrages ont été imprimés, homme d'un esprit pénétrant et qui étoit joueur et Philosophe, y donna occasion en formant des questions sur les partis, pour savoir combien vaudroit le jeu, s'il étoit interrompu dans un tel ou tel état. Par là il engagea Mr. Pascal son ami à examiner un peu ces choses. La question éclata et donna occasion à Mr. Hugens de faire son traité de Aleâ. D'autres savans hommes y entrèrent. On établit quelques principes dont se servit aussi Mr. le Pensionnaire de Wit dans un petit discours imprimé en Hollandois sur les rentes à vie. Le fondement, sur lequel on a bâti, revient à la prostapherèse, c'est à dire, à prendre un moyen arithmétique entre plusieurs suppositions également recevables, et nos paysans s'en sont servis il y a longtems suivant leur Mathématique naturelle. Par exemple, quand quelque héritage ou terre doit être vendue ils forment trois bandes d'estimateurs; ces bandes sont appellées Schurzen en bas-Saxon, et chaque bande fait une estime du bien en question. Supposé donc que l'une l'estime être de la valeur de 1000 Ecus, l'autre de 1400, la troisième de 1500, on prend la somme de ces trois estimes qui est 3900 et parcequ'il y a eu trois bandes, on en prend le tiers, qui est 1300 pour la valeur moyenne demandée; ou bien, ce qui est la même chose, on prend la somme des troisièmes parties de chaque estimation. C'est l'Axiome, aequalibus aequalia, pour des suppositions égales il faut avoir des considérations égales. Mais quand les suppositions sont inégales, on les compare entre elles. Soit supposé par exemple, qu'avec deux dés, l'un doit ganger s'il fait 7 points, l'autre s'il en fait 9; on demande quelle proportion se trouve entre leurs apparences de gagner? Je dis que l'apparence pour le dernier ne vaut que deux tiers de l'apparence pour le premier, car le premier peut faire 7 de trois façons avec deux dés, savoir par 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4; et l'autre ne peut faire 9 que de deux façons, en jettant 3 et 6 ou 4 et 5. Et toutes ces manières sont également possibles. Donc les apparences, qui sont comme les nombres des possibilités égales, seront comme 3 à 2, ou comme 1 à $\frac{2}{3}$. J'ai dit plus d'une fois qu'il faudroit une nouvelle espèce de Logique, qui traiteroit des degrés de probabilité, puisqu'Aristote dans ses Topiques n'a rien moins fait que cela, et s'est contenté de mettre en quelque ordre certaines règles populaires, distribuées selon les lieux communs,

Digitized by Google

qui peuvent servir dans quelque occasion, où il s'agit d'amplifier le discours et de lui donner apparence, sans se mettre en peine de nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide. Il seroit bon que celui, qui voudroit traiter cette matière, poursuivît l'examen des jeux de hazard; et généralement je souhaiterois qu'un habile Mathématicien voulût faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné sur toute sorte de jeux, ce qui seroit de grand usage pour perfectionner l'art d'inventer, l'esprit humain paroissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses.

§. 10. PH. La loi d'Angleterre observe cette règle, que la copie d'un Acte, reconnue authentique par des témoins, est une bonne preuve; mais la copie d'une copie, quelqu'attestée qu'elle soit et par les témoins les plus accredités, n'est jamais admise pour preuve en jugement. Je n'ai encore ouï blâmer à personne cette sage précaution. On en peut tirer au moins cette observation, qu'un témoignage a moins de force à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale, qui est dans la chose même; au lieu que chez certaines gens on en use d'une manière directement contraire. Les opinions acquièrent des forces en vieillissant, et ce qui n'auroit point paru probable il y a mille ans à un homme raisonnable contemporain de celui qui l'a certifié le premier, passe présentement pour certain parceque plusieurs l'ont rapporté sur son témoignage.

TH. Les critiques en matière d'histoire ont grand égard aux témoins contemporains des choses: cependant un contemporain même ne mérite d'être cru que principalement sur les évènemens publics; mais quand il parle des motifs, des secrets, des ressorts cachés, et des choses disputables, comme par exemple, des empoisonnemens, des assassinats, on apprend au moins ce que plusieurs ont cru. Procope est fort croyable quand il parle de la guerre de Bélisaire contre les Vandales et les Gots; mais quand il débite des médisances horribles contre l'Impératrice Théodore dans ses Anecdotes, les croie qui voudra. Généralement on doit être fort réservé à croire les Satires: nous en voyons qu'on a publiées de notre tems, contraires à toute apparence, qui ont pourtant été gobées avidement par les ignorans. Et on dira peut-être un jour: est-il possible qu'on auroit osé publier ces choses en ce tems là, s'il n'y avoit quelque fondement apparent? Mais si on le dit un jour, on jugera fort mal. Le monde cependant est incliné à donner dans le satirique; et pour n'en alléguer qu'un exemple, feu Mr. du Maurier le fils ayant publié, par je ne sai quel travers, dans ses mémoires imprimées il y a quelques années, certaines choses tout à fait mal fondées, contre l'incomparable Hugo Grotius, Ambassadeur de Suède en France, piqué apparemment par je ne sais quoi contre la mémoire de cet illustre ami de son père, j'ai vu que quantité d'auteurs les ont répétées à l'envie, quoique les négociations et lettres de ce grand homme fassent assez connoître le contraire. On s'émancipe même d'écrire des Romans dans l'histoire, et celui, qui a fait la dernière vie de Cromwel, a cru que pour égayer la matière il lui étoit permis, en parlant de la vie encore privée de cet habile usurpateur, de la faire voyager en France, où il le suit dans les auberges de Paris, comme s'il avoit été son Gouverneur. Cependant il paroît par l'histoire de Cromwel, faite par Carrington, homme informé et dediée à Richard son fils quand il faisoit encore le Protecteur, que Cromwel n'est jamais sorti des Isles Britanniques. Le détail sur tout est peu sûr. On n'a presque point de bonnes relations des batailles; la plupart de celles de Tite Live paroissent imaginaires, autant que celles de Quinte Curce. Il faudroit avoit de part et d'autre les rapports des gens exacts et capables, qui en dressassent même des plans semblables à ceux que le Comte de Dahlberg, qui avoit déjà servi avec distinction sous le Roi de Suède Charles Gustave, et qui, étant Gouverneur Général de la Livonie, a défendu Riga dernièrement, a fait graver touchant les actions et batailles de ce Prince. Cependant il ne faut point d'abord décrier un bon historien sur un mot de quelque Prince ou Ministre, qui se récrie contre lui en quelque occasion, ou sur quelque sujet, qui n'est pas à son gré et où véritablement il y a peut-être quelque faute. On rapporte que Charles Quint, voulant se faire lire quelque chose de Sleidan, disoit: apportez-moi mon menteur, et que Carlowiz, Gentilhomme Saxon fort employé dans ce tems là, disoit que l'histoire de Sleidan détruisoit dans son esprit toute la bonne opinion qu'il avoit eue des anciennes histoires. Cela dis-je, ne sera d'aucune force dans l'esprit des personnes informées pour renverser l'autorité de l'histoire de Sleidan, dont la meilleure partie est un tissu d'Actes publics des Diètes et Assemblées et des Ecrits authorisés par les Princes. Et quand il resteroit le moindre scrupule là-dessus, il vient d'être levé par l'excellente histoire de mon illustre ami, feu Mr. de Seckendorf (dans lequel je ne puis m'empêcher pourtant de désapprouver le nom de Luthéranisme sur le titre, qu'une mauvaise coutume a authorisée en Saxe,) où la plupart des choses sont justifiées par les extraits d'une infinité de pièces, tirées des Archives Saxonnes, qu'il avoit à

Digitized by Google

sa disposition, quoique Mr. de Meaux, qui y est attaqué et à qui je l'envoyai, me répondit seulement que ce livre est d'une horrible prolixité; mais je souhaiterois qu'il fût deux fois plus grand sur le même pied. Plus il est ample, plus il devoit donner de prise puisqu'on n'avoit qu'à choisir les endroits; outre qu'il y a des ouvrages historiques estimés, qui sont bien plus grands. Au reste on ne méprise pas toujours les auteurs postérieurs au tems, dont ils parlent, quand ce qu'ils rapportent est apparent d'ailleurs. Et il arrive quelquefois qu'ils conservent des morceaux des plus anciens. Par exemple on a douté de quelle famille est Suibert Evêque de Bamberg depuis Pape sous le nom de Clement II. Un auteur Anonyme de l'histoire de Bronswic, qui a vécu dans le 14me siecle, avoit nommé sa famille et des personnes savantes dans notre histoire n'y avoient point voulu avoir égard: mais j'ai eu une chronique beaucoup plus ancienne non encore imprimée où la même chose est dite avec plus de circonstances, d'où il paroit qu'il étoit de la famille des anciens Seigneurs allodiaux de Hornbourg (guères loin de Wolfenbuttel) dont le pays fut donné par le dernier possesseur à l'Eglise Cathédrale de Halberstadt.

§. 18. PH. Je ne veux pas aussi qu'on croie, que j'ai voulu diminuer l'autorité et l'usage de l'histoire par ma remarque. C'est de cette source que nous recevons avec une évidence convaincante une grande partie de nos vérités utiles. Je ne vois rien de plus estimable que les mémoires, qui nous restent de l'antiquité, et je voudrois que nous en eussions un plus grand nombre et demoins corrompus. Mais il est toujours vrai, que nulle copie ne s'élève au dessus de la certitude de son premier original.

TH. Il est sûr que lorsqu'on a un seul auteur de l'antiquité pour garant d'un fait, tous ceux, qui l'ont copié, n'y ajoutent aucun poids, ou plutôt doivent être comptés pour rien. Et ce doit être tout autant que si ce qu'ils disent étoit du nombre τῶν ἅπαξ λεγομένων, des choses qui n'ont été dites qu'une seule fois, dont Mr. Ménage vouloit faire un livre. Et encore aujourd'hui, quand cent mille petits écrivains répéteroient les médisances de Bolsec (par exemple) un homme de jugement n'en feroit pas plus de cas que du bruit des oisons. Des Jurisconsultes ont écrit de fide historica; mais la matière mériteroit une plus exacte recherche, et quelques uns de ces Messieurs ont été trop indulgens. Pour ce qui est de la grande antiquité, quelques uns des faits les plus éclatans sont douteux. Des habiles gens ont douté avec sujet si Romulus a été le premier fondateur de la ville de Rome. On dispute sur la mort de Cyrus, et d'ailleurs l'opposition entre Hérodote et Ctésias a repandu des doutes sur l'histoire des Assyriens, Babyloniens et Persans. Celle de Nabuchodonosor, de Judith et même de l'Assuérus d'Esther souffre de grandes difficultés. Les Romains en parlant de l'or de Toulouse contredisent à ce qu'ils racontent de la défaite des Gaulois par Camille. Sur tout l'histoire propre et privée des peuples est sans credit, quand elle n'est point prise des originaux fort anciens, ni assez conforme à l'histoire publique. C'est pourquoi ce qu'on nous raconte des anciens Rois Germains, Gaulois, Britanniques, Ecossois, Polonois, et autres, passe avec raison pour fabuleux et fait à plaisir. Ce Trébéta, fils de Ninus, fondateur de Trèves, ce Brutus auteur des Britons ou Brittains, sont aussi véritables que les Amadis. Les contes pris de quelques fabulateurs, que Trithémius, Aventin, et même Albinus et Sifrid Petri ont pris la liberté de débiter des anciens princes Francs, Boïens, Saxons, Frisons, et ce que Saxon le Grammairien et l'Edda nous racontent des antiquités reculées du Septentrion, ne sauroit avoir plus d'autorité que ce que dit Kadlubko premier Historien Polonois d'un de leurs Rois, gendre de Jules César. Mais quand les histoires des différens peuples se rencontrent dans les cas, où il n'y a pas d'apparence que l'un ait copié l'autre, c'est un grand indice de la vérité. Tel est l'accord d'Hérodote avec l'histoire du Vieux Testament en bien des choses; par exemple lorsqu'il parle de la Bataille de Mégiddo entre le Roi d'Egypte et les Syriens de la Palestine, c'est à dire, les Juifs, où suivant le rapport de l'histoire sainte, que nous avons des Hébreux, le Roi Josias fut blessé mortellement. Le consentement encore des historiens Arabes, Persans et Turcs avec les Grecs, Romains et autres occidentaux, fait plaisir à ceux qui recherchent les faits; comme aussi les témoignages que les médailles et inscriptions, restées de l'antiquité, rendent aux livres venus des anciens jusqu'à nous, et qui sont à la vérité copies de copies. Il faut attendre ce que nous apprendra encore l'histoire de la Chine, quand nous serons plus en état d'en juger et jusqu'où elle portera sa crédibilité avec soi. L'usage de l'histoire consiste principalement dans le plaisir, qu'il y a de connoître les origines, dans la justice qu'on rend aux hommes, qui ont bien mérité des autres hommes, dans l'établissement de la Critique historique, et sur tout de l'histoire sacrée, qui soutient les fondemens de la révélation, et (mettant encore à part les généalogies et droits des principes et puissances) dans les enseignemens utiles que les exemples nous four-

Digitized by Google

nissent. Je ne méprise point qu'on épluche les antiquités jusqu'aux moindres bagatelles; car quelquefois la connoissance que les Critiques en tirent, peut servir aux choses plus importantes. Je consens par exemple, qu'on écrive même toute l'histoire des vêtemens et de l'art des tailleurs depuis les habits des pontifes des Hébreux, ou si l'on veut depuis les pelléteries, que Dieu donne aux premiers mariés au sortir du Paradis, jusqu'aux fontanges et falbalas de notre tems, et qu'on y joigne tout ce qu'on peut tirer des anciennes sculptures et des peintures encore faites depuis quelques siècles. J'y fournirai même, si quelqu'un le désire, les mémoires d'un homme d'Augsbourg du siècle passé, qui s'est peint avec tous les habits, qu'il a portés depuis son enfance jusqu'à l'âge de 63 ans. Et je ne sais, qui m'a dit que feu Mr. le Duc d'Aumont, grand connoisseur des belles antiquités, a eu une curiosité approchante. Cela pourra peut-être servir à discerner les monumens légitimes de ceux qui ne le sont pas, sans parler de quelques autres usages. Et puis qu'il est permis aux hommes de jouer, il leur sera encore plus permis de se divertir à ces sortes de travaux, si les devoirs essentiels n'en souffrent point. Mais je désirerois qu'il y eût des personnes, qui s'appliquassent préférablement à tirer de l'histoire, ce qu'il y a de plus utile, comme seroient des exemples extraordinaires de vertu, des remarques sur les commodités de la vie, des stratagèmes de Politique et de guerre. Et je voudrois qu'on fit exprès une espèce d'histoire universelle, qui ne marquât que de telles choses et quelques peu d'autres le plus de conséquence; car quelquefois on lira un grand livre d'histoire, savant, bien écrit, propre même au but de l'auteur, et excellent en son genre, mais qui ne contendra guères d'enseignemens utiles, par lesquels je n'entens pas ici de simples moralités, dont le Theatrum vitae humanae et tels autres florilèges sont remplis, mais des adresses connoissances, dont tout le monde ne s'aviseroit pas au besoin. Je voudrois encore qu'on tirât des livres des voyages une infinité de choses de cette nature, dont on pourroit profiter, et qu'on les rangeât selon l'ordre des matières. Mais il est étonnant, que tant de choses utiles restant à faire, les hommes s'amusent presque toujours à ce qui est déjà fait, ou à des inutilitées pures, ou du moins à ce qui le moins important; et je n'y vois guères de remède jusqu'à ce que le public s'en mêle d'avantage dans des tems plus tranquilles.

§. 12. PH. Vos digressions donnent du plaisir et du profit. Mais des probabilités des faits venons à celles des opinions touchant les choses, qui ne tombent pas sous les sens. Elles ne sont capables d'aucun témoignage, comme sur l'existence et la nature des Esprits, Anges, Démons etc. sur les substances corporelles, qui sont dans les planètes et dans d'autres demeures de ce vaste univers, enfin sur la manière d'opérer de la plupart des ouvrages de la nature, et de toutes ces choses nous ne pouvons avoir que des conjectures, où l'Analogie est la grande règle de la probabilité. Car ne pouvant point être attestées, elles ne peuvent paroître probables qu'en tant qu'elles conviennent plus ou moins avec les vérités établies. Un frottement violent de deux corps produisant de la chaleur et même du feu, les réfractions des corps transparens faisant paroître des couleurs, nous jugeons que le feu consiste dans une agitation violente des parties imperceptibles, et qu'encore les couleurs, dont nous ne voyons pas l'origine, viennent d'une semblable réfraction; et trouvant qu'il y a une connexion graduelle dans toutes les parties de la création, qui peuvent être sujettes à l'observation humaine sans aucun vide considérable entre deux, nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent aussi vers la perfection peu à peu et par des degrés insensibles. Il est mal aisé de dire où le sénsible et le raisonnable commence et quel est le plus bas degré des choses vivantes; c'est comme la quantité augmente ou diminue dans un cone régulier. Il y a une différence excessive entre certains hommes et certains animaux brutes; mais si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différence, qu'il sera bien malaisé d'assurer que l'entendement de ces hommes soit plus net ou plus étendu que celui de ces bêtes. Lors donc que nous observons une telle gradation insensible entre les parties de la création depuis l'homme jusqu'aux parties les plus basses, qui sont au dessous de lui, la règle de l'Analogie nous fait regarder comme probable, qu'il y a une pareille gradation dans les choses, qui sont au dessus de nous et hors de la sphère de nos observations, et cette espèce de probabilité est le grand fondement des hypothèses raisonnables.

TH. C'est sur cette Analogie, que Mr. Hugens juge dans son Cosmotheoros, que l'état des autres planètes principales est assez approchant du nôtre; excepté ce que la différente distance du soleil doit causer de différence: et Mr. de Fontenelle, qui avoit donné déjà auparavant ses entretiens pleins d'esprit et de savoir sur la pluralité des mondes, a dit de jolies choses là-dessus, et a trouvé l'art d'égayer une matière difficile. On diroit quasi que c'est dans l'Empire de la lune de Harlequin

Digitized by Google

tout comme ici. Il est vrai qu'on juge tout autrement des lunes (qui sont des satellites seulement) que des planètes principales. Kepler a laissé un petit livre, qui contient une fiction ingénieuse sur l'état de la lune et un Anglois homme d'esprit a donné la plaisante déscription d'un Espagnol de son invention, que des oiseaux de passage transportèrent dans la lune, sans parler de Cyrano, qui alla depuis trouver cet Espagnol. Quelques hommes d'esprit voulant donner un beau tableau de l'autre vie, promènent les ames bien heureuses de monde en monde; et notre imagination y trouve une partie des belles occupations, qu'on peut donner aux génies. Mais quelque effort qu'elle se donne, je doute qu'elle puisse rencontrer, à cause du grand intervalle entre nous et ces génies et de la grande variété qui s'y trouve. Et jusqu'à ce que nous trouvions des lunettes, telles que Mr. Descartes nous faisoit espérer pour discerner des parties du globe de la lune pas plus grandes que nos maisons, nous ne saurions déterminer ce qu'il y a dans un globe différent du nôtre. Nos conjectures seront plus utiles et plus véritables sur les parties intérieures de nos corps. J'espère qu'on ira au delà de la conjecture en bien des occasions, et je crois déjà maintenant qu'au moins la violente agitation des parties du feu, dont vous venez de parler, ne doit pas être comptée parmi les choses, qui ne sont que paraboles C'est dommage que l'hypothèse de Mr. Descartes sur la contexture des parties de l'univers visible, a été si peu confirmée par les recherches et découvertes faites depuis, ou que Mr. Descartes n'a pas vécu 50 ans plus tard pour nous donner une hypothèse sur les connoissances présentes, aussi ingénieuse que celle qu'il donna sur celles de son tems. Pour ce qui est de la connexion graduelle des espèces, nous en avons dit quelque chose dans une conférence précédente, où je remarquai que dejà des Philosophes avoient raisonné sur le vide dans les formes ou espèces. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité. Mais la beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. Ainsi quoiqu'il puisse y avoir dans quelque autre monde des espèces moyennes entre l'homme et la bête (selon qu'on prend le sens de ces mots) et qu'il y ait apparemment quelque part des animaux raisonnables, qui nous passent, la nature a trouvé bon de les éloigner de nous, pour nous donner sans contredit la supériorité, que nous avons dans notre globe. Je parle des espèces moyennes et je ne voudrois pas me régler ici sur les individus humains, qui approchent de brutes, parcequ'apparemment ce n'est pas un défaut de la faculté, mais un empêchement de l'exercice; de sorte que je crois, que le plus stupide des hommes (qui n'est pas dans un état contraire à la nature par quelque maladie ou par un autre défaut permanent, tenant lieu de maladie) est incomparablement plus raisonnable et plus docile que la plus spirituelle de toutes les bêtes, quoiqu'on dise quelquefois le contraire par un jeu d'esprit. Au reste j'approuve fort la recherche des analogies: les plantes, les insectes et l'anatomie comparative des animaux les fourniront de plus en plus, sur tout quand on continuera à se servir du microscope encore plus qu'on ne fait. Et dans les matières plus générales on trouvera que mes sentimens sur les monades, répandues par tout, sur leur durée interminable, sur la conservation de l'animal avec l'âme sur les perceptions peu distinguées dans un certain état, tel que la mort des simples animaux, sur les corps qu'il est raisonnable d'attribuer aux génies, sur l'harmonie des âmes et des corps, qui fait que chacun suit parfaitement ses propres loix sans être troublé par l'autre et sans que le volontaire ou l'involontaire y doivent être distingués: on trouvera dis-je, que tous ces sentimens sont tout à fait conformes à l'analogie des choses que nous remarquons et que j'étends seulement au delà de nos observations, sans les borner à certaines portions, de la matière, ou à certaines espèces d'actions et qu'il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible.

§. 13. Ph. Néanmoins il y a un cas où nous déférons moins à l'Analogie des choses naturelles, que l'expérience nous fait connoître, qu'au témoignage contraire d'un fait étrange, qui s'en éloigne. Car lorsque des événemens surnaturels sont conformes aux fins de celui, qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, nous n'avons point de sujet de refuser de les croire quand ils sont bien attestés, et c'est le cas des miracles, qui ne trouvent pas seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent encore à d'autres vérités, qui ont besoin d'une telle confirmation. §. 14. Enfin il y a un témoignage, qui l'emporte sur tout autre assentiment, c'est la révélation, c'est à dire le témoignage de Dieu, qui ne peut ni tromper ni être trompé; et l'assentiment que nous lui donnons s'appelle foi, qui exclut tout doute aussi parfaitement que la connoissance la plus certaine. Mais le point est d'être assûré que la révélation est divine et de savoir que nous en comprenons le

Digitized by Google

véritable sens; autrement on s'expose au Fanatisme et à des erreurs d'une fausse interprétation: et lorsque l'existence et le sens de la révélation n'est que probable, l'assentiment ne sauroit avoir une probabilité plus grande, que celle qui se trouve dans les preuves. Mais nous en parlerons encore d'avantage.

TH. Les Théologiens distinguent entre les motifs de crédibilité (comme ils les appellent) avec l'assentiment naturel, qui en doit naître et ne peut avoir plus de probabilité que ces motifs, et entre l'assentiment surnaturel, qui est un effet de la grace divine. On a fait des livres exprès sur l'Analyse de la foi, qui ne s'accordent pas tout à fait entr'eux, mais puisque nous en parlerons dans la suite, je ne veux point anticiper ici sur ce que nous aurons à dire en son lieu.

CHAPITRE XVII.

De la raison.

§. 1. PH. Avant que de parler distinctement de la foi, nous traiterons de la raison. Elle signifie quelquefois des principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions déduites de ces principes et quelquefois la cause, et particulièrement la cause finale. Ici on la considère comme une faculté, par où l'on suppose que l'homme est distingué de la bête et en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup. §. 2. Nous en avons besoin, tant pour étendre notre connoissance, que pour régler notre opinion, et elle constitue, à le bien prendre, deux facultés, qui sont la sagacité, pour trouver les idées moyennes, et la faculté de tirer des conclusions ou d'inférer. §. 3. Et nous pouvons considérer dans la raison ces quatre degrés: 1) Découvrir des preuves. 2) Les ranger dans un ordre, qui en fasse voir la connexion. 3) S'appercevoir de la connexion dans chaque partie de la déduction. 4) En tirer la conclusion. Et on peut observer ces degrés dans les démonstrations mathématiques.

TH. La raison est la vérité connue, dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appellée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté, qui s'apperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appellée raison, et c'est le sens que vous employez ici. Or cette faculté est véritablement affectée à l'homme seul ici bas, et ne paroît pas dans les autres animaux ici bas; car j'ai déjà fait voir ci-dessus, que l'ombre de la raison, qui se fait voir dans les bêtes, n'est que l'attente d'un évènement semblable dans un cas, qui paroît semblable au passé, sans connoître si la même raison a lieu. Les hommes mêmes n'agissent pas autrement dans les cas où ils sont empiriques seulement. Mais ils s'élèvent au dessus des bêtes, en tant qu'ils voient les liaisons des vérités; les liaisons, dis-je, qui constituent encore elles-mêmes des vérités nécessaires et universelles. Ces liaisons sont même nécessaires quand elles ne produisent qu'une opinion, lorsqu'après une exacte recherche la prévalence de la probabilité, autant qu'on en peut juger, peut être démontrée; de sorte qu'il y a démonstration alors, non pas de la vérité de la chose, mais du parti, que la prudence veut qu'on prenne. En partageant cette faculté de la raison, je crois qu'on ne fait pas mal d'en reconnoître deux parties, suivant un sentiment assez reçu, qui distingue l'invention et le jugement. Quant à vos quatre degrés que vous remarquez dans les démonstrations des mathématiques, je trouve qu'ordinairement le premier, qui est de découvrir les preuves, n'y paroît pas, comme il seroit à souhaiter. Ce sont des Synthèses, qui ont été trouvées quelquefois sans Analyse et quelquefois l'Analyse a été supprimée. Les Géomètres dans leurs démonstrations, mettent premièrement la proposition, qui doit être prouvée, et pour venir à la démonstration ils exposent par quelque figure ce qui est donné. C'est ce qu'on appelle Ecthèse. Après quoi ils viennent à la préparation et tracent de nouvelles lignes, dont ils ont besoin pour le raisonnement; et souvent le plus grand art consiste à trouver cette préparation. Cela fait, ils font le raisonnement même, en tirant des conséquences de ce qui était donné dans l'ecthèse et de ce qui y a été ajouté par la préparation; et employant pour cet effet les vérités déjà connues ou démontrées, ils viennent à la conclusion. Mais il y a des cas, où l'on se passe de l'Ecthèse et de la préparation.

§. 4. PH. On croit généralement que le Syllogisme est le grand instrument de la raison et le meilleur moyen de mettre cette faculté en usage. Pour moi j'en doute, car il ne sert qu'à voir la connexion des preuves dans un seul exemple et non au delà: mais l'esprit la voit aussi facilement et peut-être mieux sans cela. Et ceux, qui savent se servir des figures et des modes, en suppo-

Digitized by Google

sent le plus souvent l'usage par une foi implicite pour leurs maîtres, sans en entendre la raison. Si le Syllogisme est nécessaire, personne ne connoissoit quoi que ce soit par raison avant son invention, et il faudra dire que Dieu, ayant fait de l'homme une créature à deux jambes, a laissé à Aristote le soin d'en faire un animal raisonnable; je veux dire, de ce petit nombre d'hommes, qu'il pourroit engager à examiner les fondemens des syllogismes, où entre plus de 60 manières de former les trois propositions, il n'y en a qu'environ 14 de sûres. Mais Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes; il leur a donné un esprit capable de raisonner. Je ne dis point ceci pour rabaisser Aristote, que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité, que peu ont égalé en étendue, en subtilité, en pénétration d'esprit et par la force du jugement et qui en cela même, qu'il a inventé ce petit système des formes de l'argumentation, a rendu un grand service aux savans contre ceux, qui n'ont pas honte de nier tout. Mais cependant ces formes ne sont pas le seul ni le meilleur moyen de raisonner; et Aristote ne les trouva pas par le moyen des formes mêmes, mais par la voie originale de la convenance manifeste des idées: et la connoissance, qu'on en acquiert par l'ordre naturel dans les démonstrations mathématiques, paroît mieux sans le secours d'aucun syllogisme. Inférer est tirer une proposition comme véritable d'une autre déjà avancée pour véritable, en supposant une certaine connexion d'idées moyennes; par exemple de ce que les hommes seront punis en l'autre monde on inférera qu'ils se peuvent déterminer ici eux-mêmes. En voici liaison: les hommes seront punis et Dieu est celui qui punit; donc la punition est juste; donc le puni est coupable; donc il auroit pu faire autrement; donc il a liberté en lui; donc enfin il a la puissance de se déterminer. La liaison se voit mieux ici que s'il y avoit cinq ou six syllogismes embrouillés, où les idées seroient transposées, répétés, et enchassées dans les formes artificielles. Il s'agit de savoir quelle connexion a une idée moyenne avec les extrêmes dans le syllogisme: mais c'est ce que nul syllogisme ne peut montrer. C'est l'esprit qui peut appercevoir ces idées placées ainsi par une espèce de juxtaposition, et cela par sa propre vue. A quoi sert donc le syllogisme? Il est d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas la honte de nier la convenance des idées, qui conviennent visiblement. D'où vient que les hommes ne font jamais de syllogismes en eux mêmes lorsqu'ils cherchent la vérité ou qu'ils l'enseignent à ceux, qui désirent sincèrement de la connoître? Il est assez visible aussi que cet ordre est plus naturel

homme — animal — vivant

c'est à dire, l'homme est un animal, et l'animal est vivant, donc l'homme est vivant, que celui du syllogisme

Animal = vivant. Homme = animal.
Homme = vivant.

C'est à dire, l'Animal est vivant, l'homme est un animal, donc l'homme est vivant. Il est vrai que les syllogismes peuvent servir à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'un ornement emprunté de la Rhétorique, et j'avois cru autrefois que le syllogisme étoit nécessaire, au moins pour se garder des sophismes déguisés sous des discours fleuris; mais après un plus sévère examen, j'ai trouvé qu'on n'a qu'à démêler les idées, dont dépend la conséquence, de celles qui sont superflues et les ranger dans un ordre naturel pour en montrer l'incohérence. J'ai connu un homme, à qui les règles du syllogisme étoient entièrement inconnues, qui appercevoit d'abord la foiblesse et les faux raisonnemens d'un long discours artificieux et plausible, auquel d'autres gens exercés à toute la finesse de la Logique se sont laissé attraper; et je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs, qui ne connoissent de telles personnes. Et si cela n'étoit ainsi, les Princes dans les matières, qui intéressent leur couronne et leur dignité ne manqueroient pas de faire entrer les syllogismes dans les discussions les plus importantes, où cependant tout le monde croit que ce seroit une chose ridicule de s'en servir. En Asie, en Afrique, et en Amérique, parmi les peuples indépendans des Européens, personne n'en a presque jamais ouï parler. Enfin il se trouve au bout du compte que ces formes scolastiques ne sont pas moins sujettes à tromper; les gens aussi sont rarement réduits au silence par cette méthode scolastique et encore plus rarement convaincus et gagnés. Ils reconnoîtront tout au plus que leur adversaire est plus adroit, mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur cause. Et si l'on peut envelopper des raisonnemens fallacieux dans le syllogisme, il faut que la fallace puisse être découverte par quelqu'autre moyen que celui du syllogisme. Cependant je ne suis point d'avis qu'on rejette les syllogismes, ni qu'on se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement. Il y a des yeux, qui ont besoin de lunettes; mais ceux qui s'en servent ne doivent pas dire que personne ne peut bien voir sans lunettes. Ce seroit trop rabaisser la nature en faveur d'un art, auquel ils sont peut-être redevables. Si ce n'est qu'il leur soit arrivé tout au contraire ce qui a été éprouvé par

Digitized by Google

des personnes, qui se sont servis des lunettes trop ou trop tôt, qu'ils ont si fort offusqué la vue par leur moyen qu'ils n'ont plus pu voir sans leur secours.

TH. Votre raisonnement sur le peu d'usage des syllogismes est plein de quantité de remarques solides et belles. Et il faut avouer que la forme scolastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle seroit trop longue et embrouilleroit si on la vouloit employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous! je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire, qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis. Or il faut savoir que par les argumens en forme, je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter, dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article; desorte qu'un sorites, un autre tissu de syllogisme, qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'Algèbre, une analyse des infinitésimales ne seront à peu près des argumens en forme puisqu'leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des argumens en forme le plus souvent; car quand il fait des Enthymèmes en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer, est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée; ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force. Ces inversions, compositions et divisions des raisons, dont il se sert, ne sont que des espèces de formes d'argumenter particulières et propres aux Mathématiciens et à la matière qu'ils traitent, et ils démontrent ces formes avec l'aide des formes universelles de la Logique. De plus il faut savoir qu'il y a des conséquences asyllogistiques bonnes et qu'on ne sauroit démontrer à la rigueur par aucun syllogisme sans en changer un peu les termes; et ce changement même des termes fait la conséquence asyllogistique. Il y en a plusieurs, comme entre autres a recto ad obliquum. Par exemple: Jésus Christ est Dieu; donc la mère de Jésus Christ est la mère de Dieu. Item, celle que des habiles Logiciens ont appellée inversion de relation, comme par exemple, cette conséquence: si David est père de Salomon, sans doute Salomon est fils de David. Et ces conséquences ne laissent pas d'être démontrables par des vérités, dont les syllogismes vulgaires mêmes dépendent. Les syllogismes aussi ne sont pas seulement catégoriques, mais encore hypothétiques, où les disjonctifs sont compris. Et l'on peut dire que les catégoriques sont simples ou composés. Les catégoriques simples sont ceux qu'on compte ordinairement, c'est à dire, selon les modes des figures: et j'ai trouvé que les quatre figures ont chacun six modes, de sorte qu'il y a 24 modes en tout. Les quatre modes vulgaires de la première figure, ne sont que l'effet de la signification des signes: tout, nul, quelqu'un. Et les deux que j'y ajoute, pour ne rien omettre, ne sont que les subalternations des propositions universelles. Car de ces deux modes ordinaires, tout B est C, et tout A est B, donc tout A est C; item nul B est C, tout A est B, donc nul A est C, on peut faire ces deux modes additionnels, tout B est C, tout A est B, donc quelque A est C; item nul B est C, tout A est B, donc quelque A n'est point C. Car il n'est point nécessaire de demontrer la subalternation et de prouver ses conséquences: tout A est C, donc quelque A est C; item nul A est C, donc quelque A n'est point C, quoiqu'on la puisse pourtant démontrer par les identiques, joints aux modes déjà reçus de la première figure, en cette façon: tout A est C; quelque A est A, donc quelque A est C. Item nul A est C, quelque A est A, donc quelque A n'est point C. Desorte que les deux modes additionnels de la première figure se démontrent par les deux premiers modes ordinaires de la dite figure avec l'intervention de la subalternation, démontrable elle-même par les deux autres modes de la même figure. Et de la même façon la seconde figure en reçoit aussi deux nouveaux. Ainsi la première et la seconde en ont six; la troisième en a eu six de tout tems; on en donnoit cinq à la quatrième, mais il se trouve qu'elle en a six aussi par le même principe d'addition. Mais il faut savoir que la forme logique ne nous oblige pas à cet ordre des propositions, dont on se sert communément, et je suis de votre opinion, Monsieur, que cet autre arrangement vaut mieux: tout A est B, tout B est C, donc tout A est C, ce qui seroit particulièrement par les sorites, qui sont un tissu de tels syllogismes. Car il y en avoit encore un: tout A est C, tout C est D, donc tout A est D. On peut faire un tissu de ces deux syllogismes, qui évite la répétition en disant: tout A est B, tout B est C, tout C est D, donc tout A est D, où l'on voit que la proposition inutile, tout A est C, est négligée, et la répétition inutile de cette même proposition, que les deux syllogismes demandoient, est évitée; car cette proposition est inutile désormais, et le tissu

est un argument parfait et bon en forme sans cette même proposition quand la force du tissu a été démontrée une fois pour toutes par le moyen de ces deux syllogismes. Il y a une infinité d'autres tissus plus composés, non seulement parcequ'un plus grand nombre de syllogismes simples y entre, mais encore parceque les syllogismes ingrédiens sont plus différens entr'eux, car on y peut faire entrer non seulement des catégoriques simples, mais encore des copulatifs, et non seulement des catégoriques, mais encore des hypothétiques; et non seulement de syllogismes pleins mais encore des Enthymèmes où les propositions, qu'on croit évidentes, sont supprimées. Et tout cela joint avec des conséquences asyllogistiques, et avec des transpositions des propositions, et avec quantité de tours et pensées qui cachent ces propositions par l'inclination naturelle de l'esprit à abréger, et par les propriétés du langage, qui paroissent en partie dans l'emploi des particules, fera un tissu de raisonnement, qui représentera toute argumentation même d'un orateur, mais décharnée et dépouillée de ses ornemens et réduite à la forme logique, non pas scolastiquement mais toujours suffisamment pour connoître la force, suivant les loix de la Logique, qui ne sont autres que celles du bon sens, mises en ordre et par écrit et qui n'en diffèrent pas d'avantage que la coutume d'une province diffère de ce qu'elle avoit été, quand de non-écrite qu'elle étoit, elle est devenue écrite, si ce n'est qu'étant mise par écrit et se pouvant mieux envisager tout d'un coup, elle fournit plus de lumière pour pouvoir être poussée et appliquée; car le bon sens naturel sans l'aide de l'art, faisant l'analyse de quelque raisonnement, sera un peu en peine quelquefois sur la force des conséquences, en en trouvant par exemple, qui enveloppent quelque mode, bon à la vérité mais moins usité ordinairement. Mais un Logicien qui voudroit qu'on ne se servit point de tels tissus, ou ne voudroit point s'en servir lui-même, prétendant qu'on doit toujours réduire tous les argumens composés aux syllogismes simples, dont ils dépendent en effet, seroit, suivant ce que je vous ai déjà dit, comme un homme, qui voudroit obliger les marchands, dont il achète quelque chose, de lui compter les nombres un à un, comme on compte aux doigts, ou comme l'on compte les heures de l'horloge de la ville; ce qui marqueroit sa stupidité, s'il ne pouvoit compter autrement, et s'il ne pouvoit trouver qu'au bout des doigts que 5 et 3 font 8; ou bien cela marqueroit un caprice s'il savoit ces abrégés et ne vouloit point s'en servir, ou permettre qu'on s'en servît. Il seroit aussi comme un homme, qui ne voudroit point qu'on employât les axiomes et les théorèmes déjà démontrés, prétendant qu'on doit toujours réduire tout raisonnement aux premiers principes, où se voit la liaison immédiate des idées, dont en effet ces théorèmes moyens dépendent. Après avoir expliqué l'usage des formes logiques de la manière, que je crois qu'on le doit prendre, je viens à vos considérations. Et je ne vois point comment vous voulez, Monsieur, que le syllogisme ne sert qu'à voir la connexion des preuves dans un seul exemple. De dire que l'esprit voit toujours facilement les conséquences, c'est ce qui ne se trouvera pas, car on en voit quelquefois (au moins dans les raisonnemens d'autrui,) où l'on a lieu de douter d'abord, tant qu'on n'en voit pas la démonstration. Ordinairement on se sert des exemples pour justifier les conséquences, mais cela n'est pas toujours assez sûr, quoiqu'il y ait un art de choisir des exemples, qui ne se trouveroient point vrais si la conséquence n'étoit bonne. Je ne crois pas qu'il fût permis dans les Ecoles bien gouvernées de nier sans aucune honte les convenances manifestes des idées, et il ne me paroit pas qu'on emploie le syllogisme à les montrer. Au moins ce n'est pas son unique et principal usage. On trouvera plus souvent qu'on ne pense (en examinant les paralogismes des auteurs,) qu'ils ont péché contre les règles de la logique, et j'ai moi-même expérimenté quelquefois en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un cahos de raisonnemens. Il seroit ridicule sans doute de vouloir argumenter à la scolastique dans des délibérations, à cause des prolixités importunes et embarrassantes de cette forme de raisonnement et parcequ'c'est comme compter aux doigts. Mais cependant il n'est que trop vrai que dans les plus importantes délibérations, qui regardent la vie, l'Etat, le salut, les hommes se laissent éblouir souvent par le poids de l'autorité, par la lueur de l'éloquence, par des exemples mal appliqués, par des Enthymèmes qui supposent faussement l'évidence de ce qu'ils suppriment, et même par des conséquences fautives; de sorte qu'une Logique sévère, mais d'un autre tour que celle de l'Ecole, ne leur seroit que trop nécessaire, entre autre pour déterminer, de quel côté est la plus grande apparence. Au reste de ce que le vulgaire des hommes ignore la Logique artificielle, et qu'on ne laisse pas d'y bien raisonner et mieux quelquefois que des gens exercés en Logique, cela n'en prouve pas l'inutilité, non plus qu'on prouveroit celle de l'Arithmétique artificielle, parcequ'on voit quelques personnes bien compter dans les rencontres ordinaires sans avoir appris à lire ou à écrire, et sans savoir manier la

plume ni les jettons, jusqu'à redresser même des fautes d'un autre, qui a appris à calculer, mais qui se peut négliger ou embrouiller dans les caractères ou marques. Il est vrai qu'encore les syllogismes peuvent devenir sophistiques, mais leurs propres loix servent à les reconnoître: et les syllogismes ne convertissent et même ne convainquent pas toujours; mais c'est parceque l'abus des distinctions et des termes mal entendus en rend l'usage prolixe jusqu'à devenir insupportable s'il falloit le pousser à bout. Il ne me reste ici qu'à considerer et à suppléer votre argument, apporté pour servir d'exemple d'un raisonnement clair sans la forme des Logiciens. Dieu punit l'homme (c'est un fait supposé) Dieu punit justement celui qu'il punit; (c'est une vérité de raison qu'on peut prendre pour démontrée) donc Dieu punit l'homme justement; (c'est une conséquence syllogistique étendue asyllogistiquement a recto ad obliquum) donc l'homme est puni justement; (c'est une inversion de relation mais qu'on supprime à cause de son évidence) donc l'homme est coupable; (c'est un Enthymème, où l'on supprime cette proposition, qui en effet n'est qu'une définition: celui qu'on punit justement est coupable) donc l'homme auroit pu faire autrement; (on supprime cette proposition: celui qui est coupable, à pu faire autrement) donc l'homme a été libre; (on supprime encore: qui a pu faire autrement a été libre) donc (par la définition du libre) il a eu la puissance de se déterminer. Ce qu'il falloit prouver. Je remarque encore que ce donc même enferme en effet et la proposition sousentendue (que celui qui est libre a la puissance de se déterminer) et sert à éviter la répétition des termes. Et dans ce sens, il n'y auroit rien d'omis et l'argument à cet égard pourroit passer pour entier. On voit que ce raisonnement est un tissu de syllogismes entièrement conformes à la Logique; car je ne veux point maintenant considérer la matière de ce raisonnement, où il y auroit peut-être des remarques à faire ou des éclaircissemens à demander. Par exemple quand un homme ne peut point faire autrement, il y a des cas, où il pourroit être coupable devant Dieu, comme s'il étoit bien aise de ne point pouvoir secourir son prochain pour avoir une excuse. Pour conclure, j'avoue que la forme d'argumenter scolastique, est ordinairement incommode, insuffisante, mal ménagée, mais je dis en même tems, que rien ne seroit plus important, que l'art d'argumenter en forme selon la vraie Logique, c'est à dire, pleinement quant à la matière, et clairement quand à l'ordre et à la force des conséquences, soit évidentes par elles-mêmes, soit prédémontrées.

§. 5. PH. Je croyois que le syllogisme seroit encore moins utile, ou plutôt absolument d'aucun usage dans les probabilités parcequ'il ne pousse qu'un seul argument topique. Mais je vois maintenant qu'il faut toujours prouver solidement ce qu'il y a de sûr dans l'argument topique même, c'est à dire, l'apparence qui s'y trouve et que la force de la conséquence consiste dans la forme. §. 6. Cependant si les syllogismes servent à juger, je doute qu'ils puissent servir à inventer, c'est à dire, à trouver des preuves et à faire de nouvelles découvertes. Par exemple, je ne crois pas que la découverte de la 47me proposition du premier livre d'Euclide soit due aux règles de la Logique ordinaire, car on connoît premièrement et puis on est capable de prouver en forme syllogistique.

TH. Comprenant sous les syllogismes encore les tissus des syllogismes et tout ce que j'ai appellé argumentation en forme, on peut dire que la connoissance, qui n'est pas évidente par elle-même, s'acquiert par des conséquences, lesquelles ne sont bonnes que lorsqu'elles ont leur forme due. Dans la démonstration de la dite proposition, qui fait le quarré de l'hypotenuse égal aux deux quarrés des côtés, on coupe le grand quarré en pièces et les deux petits aussi, et il se trouve que les pièces des deux petits quarrés se peuvent toutes trouver dans le grand et ni plus ni moins. C'est prouver l'égalité en forme, et les égalités des pièces se prouvent aussi par des argumens en bonne forme. L'Analyse des anciens étoit suivant Pappus de prendre ce qu'on demande, et d'en tirer des conséquences, jusqu'à ce qu'on vienne à quelque chose de donné ou de connu. J'ai remarqué que pour cet effet il faut que les propositions soient réciproques, afin que la démonstration synthétique puisse repasser à rebours par les traces de l'Analyse, mais c'est toujours tirer des conséquences. Il est bon cependant de remarquer ici, que dans les Hypothèses astronomiques ou physiques, le retour n'a point lieu: mais aussi le succès ne démontre pas la vérité de l'hypothèse. Il est vrai qu'il la rend probable, mais comme cette probabilité paroît pécher contre la règle de Logique, qui enseigne que le vrai peut être tiré du faux, on dira que les règles logiques n'auront point rien entièrement dans les questions probables. Je réponds, qu'il est possible que le vrai soit conclu du faux, mais il n'est pas toujours probable, sur tout lorsqu'une simple hypothèse rend raison de beaucoup de vérités; ce qui est rare et se rencontre difficilement. On pourroit dire avec Cardan, que la Logique des probables a d'autres conséquences que la Logique des vérités nécessaires. Mais la probabilité même de ces conséquences

doit être démontrée par les conséquences de la Logique des nécessaires.

§. 7. PH. Vous paroissez faire l'apologie de la Logique vulgaire, mais je vois bien que ce que vous apportez appartient à une Logique plus sublime, à qui la vulgaire n'est que ce que les rudimens abécédaires sont à l'érudition: ce qui me fait souvenir d'un passage du judicieux Hooker, qui dans son livre intitulé la Police ecclésiastique Liv. I. §. 6. croit que si l'on pouvoit fournir les vrais secours du savoir et de l'art de raisonner, que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on ne connoit pas beaucoup et dont on ne se met pas fort en peine, il y auroit autant de différence par rapport à la solidité du jugement entre les hommes, qui s'en serviroient et ce que les hommes sont à présent, qu'entre les hommes d'à présent et les imbécilles. Je souhaite que notre conférence puisse donner occasion, à faire trouver à quelques uns ces vrais secours de l'art, dont parle ce grand homme, qui avoit l'esprit si pénétrant. Ce ne seront pas les imitateurs qui comme le bétail suivent le chemin battu (imitatorum servum pecus). Cependant j'ose dire, qu'il y a dans ce siècle des personnes d'une telle force de jugement, et d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourroient trouver pour l'avancement de la connoissance des chemins nouveaux, s'ils vouloient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

TH. Vous avez bien remarqué Monsieur, avec feu Monsieur Hooker, que le monde ne s'en met guères en peine; autrement je crois qu'il y a et qu'il y a eu des personnes capables d'y réussir. Il faut avouer cependant que nous avons maintenant de grands secours, tant du côté des Mathématiques que de la Philosophie, ou les Essais concernant l'entendement humain de votre excellent ami ne sont pas le moindre. Nous verrons s'il y aura moyen d'en profiter.

§. 8. PH. Il faut que je vous dise encore, Monsieur, que j'ai cru, qu'il y avoit une méprise visible dans les règles du syllogisme; mais depuis que nous conférons ensemble vous m'avez fait hésiter. Je vous représenterai pourtant ma difficulté On dit, »que nul raisonnement syllogistique ne peut »être concluant, s'il ne contient au moins une pro»position universelle.« Mais il semble qu'il n'y ait que les choses particulières, qui soient l'objet immédiat de nos raisonnemens et de nos connoissances; elles ne roulent que sur la convenance des idées, dont chacune n'a qu'une existence particulière et ne représente qu'une chose singulière.

TH. Autant que vous concevez la similitude des choses vous concevez quelque chose de plus, et l'universalité ne consiste qu'en cela. Toujours vous ne proposerez jamais aucun de nos argumens, sans y employer des vérités universelles. Il est bon pourtant de remarquer qu'on comprend (quant à la forme) les propositions singulières sous les universelles. Car quoiqu'il soit vrai qu'il n'y a qu'un seul St. Pierre Apôtre, on peut pourtant dire que quiconque a été St. Pierre l'Apôtre a renié son Maître. Ainsi ce syllogisme: St. Pierre a renié son Maître (quoiqu'il n'ait que des propositions singulières) est jugé de les avoir universelles affirmatives et le mode sera darapti de la troisième figure.

PH. Je voulois encore vous dire qu'il me paroissoit mieux de transposer les prémisses des syllogismes et de dire: tout A est B, tout B est C, donc tout A est C; que de dire: tout B est C, tout A est B, donc tout A est C. Mais il semble par ce que vous avez dit, qu'on ne s'en éloigne pas et qu'on compte l'un et l'autre pour un même mode. Il est toujours vrai, comme vous avez remarqué que la disposition différente de la vulgaire est plus propre à faire un tissu de plusieurs syllogismes.

TH. Je suis tout à fait de votre sentiment. Il semble cependant qu'on a cru qu'il étoit plus didactique, de commencer par des propositions universelles, telles que sont les majeures dans la première et dans la seconde figure; et il y a encore des orateurs, qui ont cette coutume. Mais la liaison paroit mieux comme vous le proposez. J'ai remarqué autrefois qu'Aristote peut avoir eu une raison particulière pour la disposition vulgaire. Car au lieu de dire A est B, il a coutume de dire B est en A. Et de cette façon d'énoncer, la liaison même que vous demandez lui viendra dans la disposition reçue. Car au lieu de dire B est C, A est B, donc A est C; il l'énoncera ainsi: C est en B, B est en A, donc C est en A. Par exemple, au lieu de dire: le rectangle est isogone (ou à angles égaux) le quarré est rectangle, donc le quarré est isogone, Aristote sans transposer les propositions conservera la place du milieu au terme moyen par cette manière d'énoncer les propositions, qui en renverse les termes et il dira: l'isogone est dans le rectangle, le rectangle est dans le quarré, donc l'isogone est dans le quarré. Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser, car en effet le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple l'isogone est dans le rectangle, car le rectangle est la figure, dont tous les angles sont droits, or tous les angles droits sont égaux entre eux, donc dans l'idée du rectangle est l'idée d'une figure, dont tous les angles sont égaux, ce qui est

l'idée de l'isogone. La manière d'énoncer vulgaire regarde plutot les individues, mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux. Car disant tout homme est animal, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux; mais j'entends en même tems que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités; l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité; l'un a plus d'extension, l'autre plus d'intension. Aussi peut-on dire véritablement, que toute la doctrine syllogistique pourroit être démontrée par celle de continente et contento, du comprenant et du compris, qui est différente de celle du tout et de la partie; car le tout excède toujours la partie, mais le comprenant et le compris sont quelquefois égaux comme il arrive dans les propositions réciproques.

§. 9. PH. Je commence à me former une toute autre idée de la Logique que je n'en avois autrefois. Je la prenois pour un jeu d'Ecolier, et je vois maintenant qu'il y a comme une Mathématique universelle de la manière que vous l'entendez. Plût-à-Dieu qu'on la poussât à quelque chose de plus qu'elle n'est encore, afin que nous y puissions trouver ces vrais secours de la raison, dont parloit Hooker, qui élèveroient les hommes bien au dessus de leur présent état. Et la raison est une faculté qui en a d'autant plus besoin, que son étendue est assez limitée et qu'elle nous manque en bien des rencontres. C'est 1) parceque souvent les idées mêmes nous manquent. §. 6. Et puis 2) elles sont souvent obscures et imparfaites: au lieu que là où elles sont claires et distinctes, comme dans les nombres, nous ne trouvons point de difficultés insurmontables et ne tombons dans aucune contradiction. §. 7. 3) Souvent aussi la difficulté vient de ce que les idées moyennes nous manquent. L'on sait qu'avant que l'Algèbre, ce grand instrument et cette preuve insigne de la sagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardoient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens Mathématiciens. §. 12. Il arrive aussi 4) qu'on bâtit sur de faux principes, ce qui peut engager dans des difficultés, ou la raison embrouille d'avantage, bien loin d'éclairer. §. 13. Enfin 5) les termes, dont la signification est incertaine, embarassent la raison.

TH. Je ne sais s'il nous manque tant d'idées qu'on croît, c'est à dire, de distinctes. Quant aux idées confuses ou images plutôt, ou si vous voulez impressions, comme couleurs, goûts, etc. qui sont un résultat de plusieurs petites idées distinctes en elles-mêmes, mais dont on ne s'apperçoit pas distinctement, il nous en manque une infinité, qui sont convenables à d'autres créatures plus qu'à nous. Mais ces impressions aussi servent plutôt à donner des instincts et à fonder des observations d'expérience, qu'à fournir de la matière à la raison, si ce n'est en tant qu'elles sont accompagnées de perceptions distinctes. C'est donc principalement le défaut de la connoissance, que nous avons de ces idées distinctes, cachées dans les confuses, qui nous arrête, et lors même que tout est distinctement exposé à nos sens, ou à notre esprit, la multitude des choses, qu'il faut considérer, nous embrouille quelquefois. Par exemple, lorsqu'il y a un tas de 1000 boulets devant nos yeux, il est visible que pour bien concevoir le nombre et les propriétés de cette multitude, il sert beaucoup de les ranger en figures comme l'on fait dans les magasins, afin d'en avoir des idées distinctes et les fixer même en sorte qu'on puisse s'épargner la peine de les compter plus d'une fois. C'est la multitude des considérations aussi qui fait que dans la science des nombres mêmes il y a des difficultés très grandes, car on y cherche des abrégés et on ne sait pas quelquefois si la nature en a dans ses replis pour le cas dont il s'agit. Par exemple, qu'y a-t-il de plus simple en apparence que la notion du nombre primitif? c'est à dire du nombre entier indivisible par tout autre excepté par l'unité et par lui même. Cependant on cherche encore une marque positive et facile pour les reconnoître certainement sans essayer tous les diviseurs primitifs, moindres que la racine quarrée du primitif donné. Il y a quantité de marques, qui font connoître sans beaucoup de calcul, que tel nombre n'est point primitif, mais on demande une, qui soit facile et qui fasse connoître certainement qu'il est primitif quand il l'est. C'est ce qui fait aussi que l'Algèbre est encore si imparfaite quoiqu'il n'y ait rien de plus connu que les idées, dont elle se sert, puisqu'elles ne signifient que des nombres en général; car le public n'a pas encore le moyen de tirer les racines irrationnelles d'aucune équation au delà du 4me degré (excepté dans un cas fort borné) et les méthodes dont Diophante, Scipion du Fer, et Louis de Ferrare se sont servis respectivement pour le second, 3me et 4me degré, afin de les réduire au premier, ou afin de réduire une équation affectée à une pure, sont toutes différentes entre elles, c'est à dire celle, qui sert pour un degré, diffère un degré de celle, qui sert pour l'autre. Car le second degré, ou de l'équation quarrée se réduit au premier, en ôtant seulement le second terme. Le troisième degré ou de l'équation Cubique a été résolue parce-

qu'en coupant l'inconnue en parties, il en provient heureusement une équation du second degré. Et dans le 4me degré ou des biquadrates, on ajoute quelque chose des deux côtes de l'équation pour la rendre extrayable de part et d'autre; et il se trouve encore heureusement que pour obtenir cela, on n'a besoin que d'une équation cubique seulement. Mais tout cela n'est qu'un mêlange du bonheur ou de hazard avec l'art ou méthode. Et en le tentant dans ces deux derniers degrés, on ne savoit pas si l'on réussiroit. Aussi faut il encore quelque autre artifice pour réussir dans le cinquième ou sixième degré, qui sont des sursolides et des bicubes; et quoique Mr. Descartes ait cru que la méthode, dont il s'est servi dans le 4me en concevant l'équation comme produite par deux autres équations quarrées (mais qui dans le fond ne sauroit donner plus que celle de Louis de Ferrare) réussiroit aussi dans le sixième, cela ne s'est point trouvé. Cette difficulté fait voir qu'encore les idées les plus claires et les plus distinctes ne nous donnent pas toujours tout ce qu'on demande et tout qui s'en peut tirer. Et cela fait encore juger, qu'il s'en faut beaucoup que l'Algèbre soit l'art d'inventer, puisqu'elle même a besoin d'un art plus général: et l'on peut même dire que la spécieuse en général, c'est à dire, l'art des caractères est un secours merveilleux parcequ'elle décharge l'imagination. L'on ne doutera point, voyant l'Arithmétique de Diophante et les livres géométriques d'Apollonius et de Pappus, que les anciens n'en aient eu quelque chose. Viète y a donné plus d'étendue, en exprimant non seulement ce qui est demandé, mais encore les nombres donnés, par des caractères généraux, faisant en calculant ce qu'Euclide faisoit déjà en raisonnant; et Descartes a étendu l'application de ce calcul à la Géométrie, en marquant les lignes par les Equations. Cependant encore après la découverte de notre Algèbre moderne, M. Bouillaud, (Ismael Bullialdus) excellent Géomètre sans doute, que j'ai encore connu à Paris, ne regardoit qu'avec étonnement les démonstrations d'Archimède sur la spirale et ne pouvoit point comprendre comment ce grand homme s'étoit avisé d'employer la tangente de cette ligne pour la dimension du cercle. Le Père Grégoire de St. Vincent le paroit avoir deviné, jugeant qu'il y est venu par le parallélisme de la spirale avec la parabole. Mais cette voie n'est que particulière, au lieu que le nouveau calcul des infinitésimales, qui procède par la voie des différences, dont je me suis avisé et dont j'ai fait part au public avec succès, en donne une générale, où cette découverte par la spirale n'est qu'un jeu et qu'un essais des plus faciles, comme presque tout ce qu'on avoit trouvé auparavant en matière de dimensions des courbes. La raison de l'avantage de ce nouveaux calcul est encore, qu'il décharge l'imagination dans les problèmes, que M. Descartes avoit exclus de sa Géométrie sous prétexte qu'ils menoient au mécanique le plus souvent, mais dans le font parcequ'ils ne convenoient pas à son calcul. Pour ce qui est des erreurs, qui viennent des termes ambigus, il dépend de nous de les éviter.

PH. Il y a aussi un cas, où la raison ne peut pas être appliquée, mais où aussi on n'en a point besoin et où la vue vaut mieux que la raison. C'est dans la connoissance intuitive, où la liaison des idées et des vérités se voit immédiatement. Telle est la connoissance des maximes indubitables; et je suis tenté de croire, que c'est le degré d'évidence que les Anges ont présentement et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans un état à venir sur mille choses, qui échappent à présent à notre entendement. §. 15. Mais la démonstration, fondée sur des idées moyennes, donne une connoissance raisonnée. C'est parceque la liaison de l'idée moyenne avec les extrêmes est nécessaire et se voit par une juxtaposition d'évidence, semblable à celle d'une aune qu'on applique tantôt à un drap et tantôt à un autre pour faire voir qu'ils sont égaux. §. 16. Mais si la liaison n'est que probable, le jugement ne donne qu'une opinion.

TH. Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connoissances intuitives. Mais les âmes bienheureuses, quelque détachées qu'elles soient de ces corps grossiers, et les Génies mêmes, quelque sublimes qu'ils soient, quoiqu'ils aient une connoissance plus intuitive que nous sans comparaison et qu'ils voient souvent d'un coup d'oeil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences, après avoir employé du tems et de la peine, doivent trouver aussi des difficultés en leur chemin, sans quoi ils n'auroient point le plaisir de faire des découvertes, qui est un des plus grands. Et il faut toujours reconnoître qu'il y aura une infinité de vérités, qui leur sont cachées ou tout à fait, ou pour un tems, où il faut qu'ils arrivent à force de conséquences et par la démonstration ou même souvent par conjecture.

PH. Donc ces génies ne sont que des animaux plus parfaits que nous, c'est comme si vous disiez avec l'Empereur de la lune que c'est tout comme ici.

TH. Je le dirai, non pas tout à fait, mais quant au fonds des choses, car les manières et les degrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par tout le même, ce qui est une maxime

fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma Philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues; ce qui rend la Philosophie bien aisée et je crois même qu'il en faut user ainsi: mais si cette Philosophie est la plus simple dans le fonds, elle est aussi la plus riche dans les manières, parceque la nature les peut varier à l'infini, comme elle le fait aussi avec autant d'abondance, d'ordre, et d'ornemens, qu'il est possible de se figurer. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a point de Génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au dessus de lui. Cependant quoique nous soyons fort inférieurs à tant d'Etres intelligens, nous avons l'avantage de n'être point controllés visiblement dans ce globe, où nous tenons sans contredit le premier rang; et avec toute l'ignorance, où nous sommes plongés, nous avons toujours le plaisir de ne rien voir qui nous surpasse. Et si nous étions vains, nous pourrions juger comme César, qui aimoit mieux être le premier dans une bourgade que le second à Rome. Au reste je ne parle ici que des connoissances naturelles de ces esprits et non pas de la vision béatifique, ni des lumières surnaturelles que Dieu veut bien leur accorder.

§. 19. PH. Comme chacun sert de la raison ou à part soi, ou envers un autre, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur quatre sortes d'argumens, dont les hommes sont accoutumé de se servir pour entrainer les autres dans leurs sentimens ou du moins pour les tenir dans une espèce de respect, qui les empêche de contredire. Le premier argument se peut appeller argumentum ad verecundiam, quand on cite l'opinion de ceux qui ont acquis de l'autorité par leur savoir, rang, puissance ou autrement; car lorsqu'un autre ne s'y rend pas promptement, on est porté à le censurer comme plein de vanité et même à le taxer d'insolence. §. 20. Il y a 2) argumentum ad ignorantiam, c'est d'exiger que l'adversaire admette la preuve ou qu'il en assigne une meilleure. §. 21. Il y a 3) argumentum ad hominem, quand on presse un homme par ce qu'il a dit lui-même. §. 22. Enfin il y a 4) argumentum ad judicium, qui consiste à employer des preuves, tirées de quelqu'une des sources de la connoissance ou de la probabilité; et c'est le seul de tous qui nous avance et instruit; car si par respect je n'ose point contredire, ou si je n'ai rien de meilleur à dire, ou si je me contredis, il ne s'ensuit point que vous avez raison. Je puis être modeste, ignorant, trompé, et vous pouvez vous être trompé aussi.

TH. Il faut sans doute faire différence entre ce qui est bon à dire et ce qui est vrai à croire. Cependant comme la plupart des vérités peuvent être soutenues hardiment, il y a quelque préjugé contre une opinion qu'il faut cacher. L'argument ad ignorantiam est bon dans les cas à présomtion, où il est raisonnable de se tenir à une opinion jusqu'à ce que le contraire se prouve. L'argument ad hominem a cet effet, qu'il montre que l'une ou l'autre assertion est fausse et que l'adversaire s'est trompé de quelque manière qu'on le prenne. On pourroit encore apporter d'autres argumens, dont on se sert, par exemple celui qu'on pourroit appeller ad vertiginem, lorsqu'on raisonne ainsi: si cette preuve n'est point reçue nous n'avons aucun moyen de parvenir à la certitude sur le point, dont il s'agit, ce qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon en certains cas, comme si quelqu'un vouloit nier les vérités primitives et immédiates, par exemple que rien ne peut être et n'être pas en même tems, car s'il avoit raison il n'y auroit aucun moyen de connoître quoi que ce soit. Mais quand on s'est fait certains principes et quand on les veut soutenir parcequ'autrement tout le système de quelque doctrine reçue tomberoit, l'argument n'est point décisif; car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connoissances et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques. On s'est servi quelques fois chez les Jurisconsultes d'un raisonnement approchant pour justifier la condamnation ou la torture des prétendus sorciers sur la déposition d'autres accusés du même crime, car on disoit: si cet argument tombe, comment les convaincrons-nous? et quelquefois en matière criminelle certains auteurs prétendent que dans les faits, où la conviction est plus difficile, des preuves plus légères peuvent passer pour suffisantes. Mais ce n'est pas une raison. Cela prouve seulement qu'il faut employer plus de soin et non pas qu'on doit croire plus légèrement, excepté dans les crimes extrêmement dangereux, comme par exemple en matière de haute trahison où cette considération est de poids, non pas pour condamner un homme mais pour l'empêcher de nuire; de sorte qu'il peut y avoir un milieu, non pas entre coupable et non coupable mais entre la condamnation et le renvoi, dans les jugemens, où la loi et la coutume l'admettent. On s'est servi d'un semblable argument en Allemagne depuis quelque tems pour colorer les fabriques de la mauvaise monnoie; car (disoit-on) s'il faut se tenir aux règles prescrites, on n'en pourra point battre sans y perdre. Il doit donc être permis d'en détériorer l'alliage. Mais outre qu'on devoit dimi-

nuer le poids seulement et non pas l'alliage ou le titre, pour mieux obvier aux fraudes, on suppose qu'une pratique est nécessaire, qui ne l'est point; car il n'y a point d'ordre du ciel ni de loi humaine, qui oblige à battre monnoie ceux qui n'ont point de mine ni d'occasion d'avoir de l'argent en barres; et de faire monnoie de monnoie, c'est une mauvaise pratique, qui porte naturellement la détérioration avec elle. Mais comment exercerons-nous, (disent-ils,) notre régale d'en battre? La réponse est aisée. Contentez vous de faire battre quelque peu de bon argent, même avec une petite perte, si vous croyez qu'il vous importe, d'être mis sous le marteau, sans que vous ayez besoin ni droit d'inonder le monde de méchant billon.

§. 23. PH. Après avoir dit un mot du rapport de notre raison aux autres hommes, ajoutons quelque chose de son rapport à Dieu, qui fait que nous distinguons entre ce qui est contraire à la raison et ce qui est au dessus de la raison. De la première sorte est tout ce qui est incompatible avec nos idées claires et distinctes; de la seconde est tout sentiment, dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de la sensation ou de la réflexion par le secours de la raison. Ainsi l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la raison et la résurrection des morts est au dessus de la raison.

TH. Je trouve quelque chose à remarquer sur votre définition de ce qui est au dessus de la raison, au moins si vous la rapportez à l'usage reçu de cette phrase; car il me semble que de la manière que cette définition est couchée, elle va trop loin d'un côté et pas assez loin de l'autre; et si nous la suivons, tout ce que nous ignorons et que nous ne sommes pas en pouvoir de connoître dans notre présent état, seroit au dessus de la raison, par exemple, qu'une telle étoile fixe est plus ou moins grande que le soleil, item que le Vésuve jettera du feu dans une telle année, ce sont des faits, dont la connoissance nous surpasse, non pas parcequ'ils sont au dessus des sens; car nous pourrions fort bien juger de cela, si nous avions des organes plus parfaits et plus d'information des circonstances. Il y a aussi des difficultés, qui sont au dessus de notre présente faculté, mais non pas au dessus de toute la raison; par exemple, il n'y a point d'Astronome ici bas, qui puisse calculer le détail d'une éclipse dans l'espace d'un pater et sans mettre la plume à la main, cependant il y a peut-être des Génies à qui cela ne seroit qu'un jeu. Ainsi toutes ces choses pourroient être rendues connues ou praticables par le secours de la raison, en supposant plus d'information des faits, des organes plus parfaits et l'esprit plus élevé.

PH. Cette objection cesse, si j'entens ma définition non seulement de notre sensation ou réflexion mais aussi de celle de tout autre esprit créé possible.

TH. Si vous le prenez ainsi, vous avez raison. Mais il restera l'autre difficulté, c'est qu'il n'y aura rien au dessus de la raison suivant votre définition, parcequ'on Dieu pourra toujours donner des moyens d'apprendre par la sensation et la réflexion quelque vérité que ce soit; comme en effet les plus grands mystères nous deviennent connus par le témoignage de Dieu, qu'on reconnoit par les motifs de crédibilité, sur lesquels notre religion est fondée. Et ces motifs dépendent sans doute de la sensation et de la réflexion. Il semble donc que la question est, non pas si l'existence d'un fait ou la vérité d'une proposition peut être déduite des principes, dont se sert la raison, c'est à dire, de la sensation et de la réflexion ou bien des sens externes et internes, mais si un esprit créé est capable de connoître le comment de ce fait, ou la raison a priori de cette vérité; de sorte qu'on peut dire que ce qui est au dessus de la raison peut bien être appris mais il ne peut pas être compris par les voies et les forces de la raison créée, quelque grande et relevée qu'elle soit. Il est réservé à Dieu seul de l'entendre, comme il appartient à lui seul de le mettre en fait.

PH. Cette considération me paroit bonne, et c'est ainsi que je veux qu'on prenne ma définition. Et cette même considération me confirme aussi dans l'opinion où je suis, que la manière de parler, qui oppose la raison à la foi, quoiqu'elle soit fort autorisée, est impropre; car c'est par la raison que nous devons croire. La foi est un ferme assentiment, et l'assentiment réglé comme il faut ne peut être donné que sur des bonnes raisons. Ainsi celui qui croit sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses fantaisies, mais il n'est pas vrai, qu'il cherche la vérité, ni qu'il rende une obéissance légitime à son divin Maître, qui vaudroit qu'il fit usage des facultés, dont il l'a enrichi pour le préserver de l'erreur. Autrement s'il est dans le bon chemin, c'est par hazard; et s'il est dans le mauvais, c'est par sa faute dont il est comptable à dieu.

TH. Je vous applaudis fort, Monsieur, lorsque vous voulez que la foi soit fondée en raison: sans cela pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines? Aussi nos Théologiens et autres savans hommes l'ont bien reconnu, et c'est ce qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la Religion chrétienne, et tant de belles preuves, qu'on a mises en avant contre les païens et autres mécréans anciens et moder-

nes. Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne falloit point se mettre en peine des raisons et preuves, quant il s'agit de croire; chose impossible en effet à moins que croire ne signifie réciter, ou répéter et laisser passer sans s'en mettre en peine, comme font bien des gens et comme c'est même le caractère de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques Philosophes Aristotéliciens du quinzième et seizième siècle, dont des restes ont subsisté encore long-tems depuis (comme l'on peut juger par les lettres de feu Mr. Naudé et les Naudeana,) ayant voulu soutenir deux vérités opposées l'une philosophique et l'autre théologique, le dernier Concile du Latéran sous Léon X. eut raison de s'y opposer comme je crois avoir déjà remarqué. Et une dispute toute semblable s'éleva à Helmstaedt autrefois entre Daniel Hoffmann, Théologien et Corneille Martin, Philosophe, mais avec cette différence que le Philosophe concilioit la Philosophie avec la Révélation et que le Théologien en vouloit rejetter l'usage. Mais le Duc Jules, Fondateur de l'Université; prononça pour le Philosophe. Il est vrai que de notre tems une personne de la plus grande élévation disoit, qu'en matière de foi il falloit se crever les yeux pour voir clair et Tertullien dit quelque part: ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux, qui s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions sont outrées et peuvent faire du tort. St. Paul parle plus juste lorsqu'il dit que la sagesse de Dieu est folie devant les hommes; c'est parceque les hommes ne jugent des choses que suivant leur expérience, qui est extrêmement bornée, et tout ce qui n'y est point conforme leur paroît une absurdité. Mais ce jugement est fort téméraire, car il y a même une infinité de choses naturelles, qui nous passeroient pour absurdes, si on nous les racontoit, comme la glace, qu'on disoit couvrir nos rivières, le parut au Roi de Siam. Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu, de sorte qu'il s'en peut éloigner par des raisons supérieures de la grace, quoiqu'il n'y faille point aller que sur des bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même, où l'on doit déférer absolument lorsqu'il est duement vérifié.

CHAPITRE XVIII.

De la foi et de la raison et de leurs bornes distinctes.

§. 1. PH. Accommodons nous cependant de la manière de parler reçue et souffrons que dans un certain sens on distingue la foi de la raison. Mais il est juste qu'on explique bien nettement ce sens et qu'on établisse les bornes, qui sont entre ces deux choses; car l'incertitude de ces bornes a certainement produit dans le monde de grandes disputes et peut-être causé même de grands désordres. Il est au moins manifeste, que jusqu'à ce qu'on les ait déterminées c'est en vain qu'on dispute, puisqu'il faut employer la raison en disputant de la foi. §. 2. Je trouve que chaque secte se sert avec plaisir de la raison, autant qu'elle en croit pouvoir tirer quelque secours: cependant dès que la raison vient à manquer, on s'écrie que c'est un article de foi, qui est au dessus de la raison. Mais l'antagoniste auroit pu se servir de la même défaite, lorsqu'on se mêloit de raisonner contre lui à moins qu'on ne marque pourquoi cela ne lui étoit pas permis dans un cas qui semble pareil. Je suppose que la raison est ici la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions, tirées des connoissances, que nous avons acquises par l'usage de nos facultés naturelles, c'est à dire par sensation et par réflexion, et que la foi est l'assentiment, qu'on donne à une proposition fondée sur la Révélation, c'est à dire, sur une communication extraordinaire de Dieu, qui l'a fait connoître aux hommes. §. 3. Mais un homme inspiré de Dieu ne peut point communiquer aux autres aucune nouvelle idée simple, parcequ'il ne se sert que des paroles ou d'autres signes, qui réveillent en nous des idées simples, que la coutume y a attachées, ou de leur combinaison: et quelques idées nouvelles, que St. Paul eût reçues lorsqu'il fut ravi au troisième ciel, tout ce qu'il en a pu dire fut «que ce sont des choses que l'oeil n'a «point vues, que l'oreille n'a point ouïes, et qui ne «sont jamais entrées dans le coeur de l'homme.» Supposé qu'il y eut des créatures dans le globe de Jupiter, pourvues de six sens, et que Dieu donnât surnaturellement à un homme d'entre nous les idées de ce sixième sens, il ne pourra point les faire naître par des paroles dans l'esprit des autres hommes. Il faut donc distinguer entre révélation originelle et traditionelle. La première est une impression que Dieu fait immédiatement sur l'esprit, à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes, l'autre ne vient que par les voies ordinaires de la communication et ne sauroit donner de nouvelles idées simples. §. 4. Il est vrai qu'encore les véri-

tés, qu'on peut découvrir par la raison, nous peuvent être communiquées par une révélation traditionelle, comme si Dieu avoit voulu communiquer aux hommes des théorèmes géométriques, mais ce ne seroit pas avec autant de certitude que si nous en avions la démonstration, tirée de la liaison des idées. C'est aussi comme Noé avoit une connoissance plus certaine de déluge, que celle que nous en acquérons par le livre de Moyse; et comme l'assurence de celui, qui a vu que Moyse l'écrivoit actuellement et qu'il faisoit les miracles, qui justifient son inspiration, étoit plus grande que la nôtre. §. 5. C'est ce qui fait que la révélation ne peut aller contre une claire évidence de raison, parceque lors même que la révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec évidence que nous ne nous trompons point en l'attribuant à Dieu et que nous en comprenons le sens; et cette évidence ne peut jamais être plus grande que celle de notre connoissance intuitive; et par conséquent nulle proposition ne sauroit être reçue pour révélation divine lorsqu'elle est opposée contradictoirement à cette connoissance immédiate. Autrement il ne resteroit plus différence dans le monde entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de l'incroyable. Et il n'est point concevable, qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant reçue pour véritable, doit renverser les fondemens de nos connoissances et rendre toutes nos facultés inutiles. §. 6. Et ceux, qui n'ont la révélation que médiatement ou par tradition de bouche en bouche, ou par écrit, ont encore plus besoin de la raison pour s'en assurer. §. 7. Cependant il est toujours vrai, que les choses, qui sont au delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir, sont les propres matières de la foi, comme la chute des anges rebelles, la résuscitation des morts. §. 9. C'est là où il faut écouter uniquement la révélation. Et même à l'égard des propositions probables, une révélation évidente nous déterminera contre la probabilité.

TH. Si vous ne prenez la foi que pour ce qui est fondé dans des motifs de crédibilité, (comme on les appelle) et la détachez de la grace interne, qui y détermine l'esprit immédiatement, tout ce que vous dites Monsieur, est incontestable. Il faut avouer qu'il y a bien des jugemens plus évidens que ceux qui dépendent de ces motifs. Les uns y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité de personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés et qui par conséquent n'ont pas même ce qui pourroit passer pour un motif de probabilité. Mais la grace interne du S. Esprit y supplée immédiatement d'une manière surnaturelle, et c'est ce qui fait ce que les Théologiens appellent proprement une foi divine. Il est vrai que Dieu ne la donne jamais que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison; autrement il détruiroit les moyens de connoître la vérité, et ouvriroit la porte à l'Enthousiasme: mais il n'est point nécessaire que tous ceux qui ont cette foi divine connoissent ces raisons et encore moins qu'ils les aient toujours devant les yeux. Autrement les simples et idiots, au moins aujourd'hui, n'auroient jamais la vraie foi, et les plus éclairés ne l'auroient pas quand ils pourroient en avoir le plus de besoin, car ils ne peuvent pas se souvenir toujours des raisons de croire. La question de l'usage de la raison en Théologie a été des plus agitées, tant entre les Sociniens et ceux qu'on peut appeller Catholiques dans un sens général, qu'entre les Réformés et les Evangeliques, comme on nomme préférablement en Allemagne ceux que plusieurs appellent Luthériens mal à propos. Je me souviens d'avoir lu un jour une Métaphysique d'un Stegmannus Socinien (différent de Josué Stegmann qui a écrit lui-même contre eux) qui n'a pas encore été imprimée que je sache; de l'autre côté un Keslerus Théologien de Saxe a écrit une Logique et quelques autres sciences philosophiques opposées exprès aux Sociniens. On peut dire généralement, que les Sociniens vont trop vite à rejetter tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même qu'ils n'en sauroient prouver absolument l'impossibilité. Mais aussi leurs adversaires quelquefois vont trop loin et poussent le mystère jusqu'aux bords de la contradiction; en quoi ils font du tort à la vérité qu'ils tâchent de défendre, et je fus surpris de voir un jour dans la Somme de Théologie du P. Honoré Fabry, qui d'ailleurs a été un des plus habiles de son ordre, qu'il nioit dans les choses divines (comme font encore quelques autres Théologiens) ce grand principe qui dit: «que les choses qui sont les mêmes avec «une troisième, sont les mêmes entr'elles.» C'est donner cause gagnée aux adversaires sans y penser et ôter toute certitude à tout raisonnement. Il faut dire plutôt que ce principe y est mal appliqué. Le même auteur rejette dans sa Philosophie les distinctions virtuelles, que les Scotistes mettent dans les choses créées, parcequ'elles renverseroient dit-il le principe de contradiction: et quand on lui objecte qu'il faut admettre ces distinctions en Dieu, il répond que la foi l'ordonne. Mais comment la foi peut-elle ordonner quoi que ce soit, qui renverse un principe, sans lequel tout créance, affirmation, ou négation seroit vaine? Il faut donc nécessairement que deux propositions vraies en même tems ne soient point tout à fait contradictoires; et si A et C ne sont point la même chose, il faut bien que B, qui est le

même avec A, soit pris autrement que B, qui est le même avec C. Nicolaus Vedelius, Professeur de Genève et depuis de Deventer, a publié autrefois un livre intitulé rationale theologicum, à qui Jean Musaeus Professeur de Jena (qui est une Université Evangélique en Thuringue) opposa un autre livre sur le même sujet, c'est à dire, sur l'usage de la raison en Théologie. Je me souviens de les avoir considérés autrefois, et d'avoir remarqué que la controverse principale étoit embrouillée par des questions incidentes, comme lorsqu'on demande ce que c'est qu'une conclusion théologique, et s'il en faut juger par les termes, qui la composent, ou par le moyen qui la prouve, et par conséquent si Okam a eu raison ou non, de dire que la science d'une même conclusion est la même que le moyen qu'on emploie à la prouver. Et on s'arrête sur quantité d'autres minuties encore moins considérables, qui ne regardent que les termes. Cependant Musaeus convenoit lui-même que les principes de la raison, nécessaires d'une nécessité Logique, c'est à dire, dont l'opposé implique contradiction, doivent et peuvent être employés sûrement en Théologie: mais il avoit sujet de nier que ce qui est seulement nécessaire d'une nécessité physique (c'est à dire, fondée sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature, ou sur les loix naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine) suffit pour réfuter la créance d'un mystère ou d'un miracle; puisqu'il dépend de Dieu de changer le cours ordinaire des choses. C'est ainsi que selon l'ordre de la nature on peut assurer qu'une même personne ne sauroit être en même tems mère et vierge, ou qu'un corps humain ne sauroit manquer de tomber sous les sens, quoique le contraire de l'un et de l'autre soit possible à Dieu. Vedelius aussi paroît convenir de cette distinction. Mais on dispute quelquefois sur certains principes s'ils sont nécessaires logiquement, ou s'ils ne le sont que physiquement. Telle est la dispute avec les Sociniens, si la substance peut être multiplié lorsque l'essence singulière ne l'est pas; et la dispute avec les Zwingliens, si un corps ne peut être que dans un lieu; or il faut avouer que toutes les fois que la nécessité logique n'est point démontrée on ne peut présumer dans une proposition qu'une nécessité physique. Mais il me semble qu'il reste une question, que les auteurs, dont je viens de parler, n'ont pas assez examinée, que voici. Supposé que d'un côté se trouve le sens litteral d'un texte de la sainte Ecriture, et que de l'autre côté se trouve une grande apparence d'une impossibilité logique, ou du moins une impossibilité physique reconnue, s'il est plus raisonnable de renoncer au sens litéral ou de renoncer au principe philosophique? Il est sûr qu'il y a des endroits, où l'on ne fait point difficulté de quitter la lettre, comme lorsque l'Ecriture donne des mains à Dieu et lui attribue la colère, la pénitence, et autres affections humaines; autrement il faudroit se ranger du côté des Anthropomorphites, ou de certains Fanatiques d'Angleterre, qui crurent qu' Hérode avoit été métamorphosé effectivement en un renard, lorsque Jesus Christ l'appella de ce nom. C'est ici que les règles d'interprétation ont lieu, et si elles ne fournissent rien, qui combatte le sens litteral pour favoriser la maxime philosophique et si d'ailleurs le sens littéral n'a rien, qui attribue à Dieu quelque imperfection, ou entraine quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre. Ces deux auteurs que je viens de nommer disputent encore sur l'entreprise de Kekermann, qui vouloit démontrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle avoit aussi taché de faire autrefois. Mais Musaeus reconnoit avec assez d'équité que si la démonstration de l'auteur réformé avoit été bonne et juste, il n'y auroit rien eu à dire, et qu'il auroit eu raison de soutenir par rapport à cet article que la lumière du St. Esprit pourroit être allumée par la Philosophie. Ils ont agité aussi la question fameuse: si ceux, qui, sans avoir connoissance de la révélation du Vieux ou Nouveau Testament, sont mort dans des sentimens d'une piété naturelle, ont pu être sauvés par ce moyen, et obtenir remission de leurs pechés? L'on fait que Clément d'Alexandrie, Justin Martyr, et St. Chrysostome, en quelque façon y ont incliné, et même je fis voir autrefois à M. Pélisson, que quantité d'excellens docteurs de l'Eglise Romaine, bien loin de condamner les Protestans non opiniâtres, ont même voulu sauver des Païens et soutenir que les personnes, dont je viens de parler, avoient pu être sauvées par un acte de contrition, c'est à dire de pénitence fondée sur l'amour de bienveillance, en vertu duquel on aime Dieu sur toutes choses, parceque ces perfections le rendent souverainement aimable. Ce qui fait qu'ensuite on est porté de tout son coeur à se conformer avec sa volonté et à imiter ses perfections pour nous mieux joindre avec lui, puisqu'il paroît juste que Dieu ne refuse point sa grace à ceux, qui sont dans de tels sentimens. Et sans parler d'Erasme et de Ludovicus Vives, je produisis le sentiment de Jaques Payva Andradius, docteur Portugais fort célèbre de son tems, qui avoit été un des Théologiens du Concile de Trente et qui avoit dit même que ceux, qui n'en convenoient pas, faisoient Dieu cruel au suprême degré (neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest) M. Pélisson eut de

la peine à trouver ce livre dans Paris, marque que des auteurs estimés dans leur tems sons souvent négligées ensuite. C'est ce qui a fait juger à M. Bayle que plusieurs ne citent Andradius que sur la foi de Chemnitius son Antagoniste. Ce qui peut bien être: mais pour moi je l'avois lu avant que de l'alléguer. Et sa dispute avec Chemnitius l'a rendu célèbre en Allemagne, car il avoit écrit pour les Jésuites contre cet auteur, et on trouve dans son livre quelques particularités touchant l'orgine de cette fameuse compagnie. J'ai remarqué que quelques Protestans nommoient Andradiens ceux qui étoient de son avis sur la matière dont je viens de parler. Il y a eu des auteurs, qui ont écrit exprès du salut d'Aristote sur ces mêmes principes avec approbation des Censeurs. Les livres aussi de Collins en Latin et de Mr. La Mothe le Vayer en françois sur le salut des païens sont fort connus. Mais un certain Franciscus Puccius alloit trop loin. S. Augustin, tout habile et pénétrant qu'il a été, s'est jetté dans une autre extrémité, jusqu'à condamner les enfans morts sans batême, et les scolastiques paroissent avoir eu raison de l'abandonner; quoique des personnes habiles d'ailleurs, et quelques unes d'un grand mérite, mais d'une humeur un peu misanthrope à cet égard, aient voulu résusciter cette doctrine de ce Père et l'aient peut-être outrée. Et cet esprit peut avoir eu quelque influence dans la dispute entre plusieurs docteurs trop animés; et les Jésuites Missionaires de la Chine, ayant insinué que les anciens Chinois avoient eu la vraie Religion de leur tems et des vrais saints, et que la doctrine de Confucius n'avoit rien d'idolâtre ni Athée, il semble qu'on a eu plus de raison à Rome de ne pas vouloir condamner une des plus grandes nations sans l'entendre. Bien nous en prend que Dieu est plus Philantrope que les hommes. Je connois des personnes qui, croyant marquer leur zèle par des sentimens durs, s'imaginent qu'on ne sauroit croire le péché originel, sans être de leur opinion, mais c'est en quoi ils se trompent. Et il ne s'ensuit point que ceux qui sauvent les Païens ou autres, qui manquent des secours ordinaires, le doivent attribuer aux seules forces de la nature (quoique peut-être quelques Pères aient été de cet avis) puisqu'on peut soutenir que Dieu leur donnant la grace d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement soit virtuellement, mais toujours surnaturellement, avant que de mourir, quand ce ne seroit qu'aux derniers momens, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur est nécessaire pour le salut. Et c'est ainsi que des Réformés expliquent chez Vedelius le sentiment de Zwinglius, qui avoit été aussi exprès sur ce point du salut des hommes vertueux du Paganisme, que les Docteurs de l'Eglise Romaine l'ont pu être. Aussi cette doctrine n'a-t-elle rien de commun pour cela avec la doctrine particulière des Pélagiens ou des demi Pélagiens dont on sait que Zwingle étoit fort éloigné. Et puisqu'on enseigne contre les Pélagiens une grace surnaturelle en tous ceux qui ont la foi (en quoi conviennent les trois Religions reçues, excepté peut-être les disciples de M. Pajon) et qu'on accorde même ou la foi ou du moins des mouvemens approchans aux enfans, qui reçoivent le batême, il n'est pas fort extraordinaire d'en accorder autant, au moins à l'article de la mort, aux personnes de bonne volonté, qui n'ont pas eu le bonheur d'être instruites à l'ordinaire dans le Christianisme. Mais le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de se contenter de juger en général que Dieu ne sauroit rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice: melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis. (Augustin. Lib. 8. Genes. ad lit. c. 5.)

CHAPITRE XIX.

De l'Enthousiasme.

§. 1. PH. Plût-à-Dieu que tous les Théologiens et S. Augustin lui même eussent toujours pratiqué la maxime exprimée dans ce passage. Mais les hommes croient que l'esprit dogmatisant est une marque de leur zèle pour la vérité, et c'est tout le contraire. On ne l'aime véritablement qu'à proportion qu'on aime à examiner les preuves, qui la font connoître pour ce qu'elle est. Et quand on précipite son jugement, on est toujours poussé par des motifs moins sincères. §. 2. L'esprit de dominer n'est pas un des moins ordinaires, et une certaine complaisance, qu'on a pour ses propres réveries, en est un autre qui fait naitre l'Enthousiasme. §. 3. C'est le nom qu'on donne au défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, lorsqu'elle n'est point fondée en raison. §. 4. Et comme l'on peut dire que la raison est une révélation naturelle, dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, l'on peut dire aussi que la révélation est une raison surnaturelle, c'est à dire, une raison étendue par un nouveau fonds de découvertes, émanées immédiatement de Dieu. Mais ces découvertes supposent que nous avons le moyen de les discerner, qui est la raison même: et la vouloir proscrire pour faire place à la révélation ce seroit s'arracher les yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers d'un télescope. §. 5. La source de l'En-

thousiasme est qu'une révélation immédiate est plus commode et plus courte qu'un raisonnement long et pénible, et qui n'est pas toujours suivi d'un heureux succès. On a vu dans tous les siècles des hommes, dont la mélancolie mêlée avec la dévotion, jointe à la bonne opinion, qu'ils ont eue d'eux-mêmes, leur a fait accroire qu'ils avoient une toute autre familiarité avec Dieu que les autres hommes. Ils supposent qu'il l'a promise aux siens, et ils croient être son peuple préférablement aux autres. §. 6. Leur fantaisie devient une illumination et une autorité divine, et leurs desseins sont une direction infallible du ciel, qu'ils sont obligés de suivre. §. 7. Cette opinion a fait de grands effets et causé de grands maux, car un homme agit plus vigoureusement, lorsqu'il suit ses propres impulsions et que l'opinion d'une autorité divine est soutenue par notre inclination. §. 8. Il est difficile de le tirer de là, parceque cette prétendue certitude sans preuve flatte la vanité et l'amour qu'on a pour ce qui est extraordinaire. Les fanatiques comparent leur opinion à la vue et au sentiment. Ils voient la lumière divine comme nous voyons celle du soleil en plein midi, sans avoir besoin que le crépuscule de la raison la leur montre §. 9. Ils sont assurés parcequ'ils sont assurés et leur persuasion est droite parcequ'elle est forte, car c'est à quoi se réduit leur langage figuré, §. 10. Mais comme il y a deux perceptions, celle de la proposition et celle de la révélation, on peut leur demander où est la clarté. Si c'est dans la vue de la proposition, à quoi bon la révélation? Il faut donc que ce soit dans le sentiment de la révélation. Mais comment peuvent-ils voir que c'est Dieu qui révèle et que ce n'est pas un feu follet, qui les promène autour de ce cercle: c'est une révélation parceque je le crois fortement, et je le crois parceque c'est une révélation? §. 17. Y-a-t-il quelque chose plus propre à se précipiter dans l'erreur, que de prendre l'imagination pour guide? §. 12. S. Paul avoit un grand zèle quand il persécutoit les Chrétiens et ne laissoit pas de se tromper. L'on sait que le diable a eu des Martyrs et s'il suffit d'être bien persuadé, on ne saura distinguer les illusions de Satan des inspirations du St. Esprit. §. 14. C'est donc la raison, qui fait connoître la vérité de la révélation. §. 15. Et si notre créance la prouvoit ce seroit le cercle dont je viens de parler. Les saints hommes, qui recevoient des révélations de Dieu, avoient des signes extérieurs, qui les persuadoient de la vérité de la lumière interne. Moyse vit un buisson brulant sans se consumer et entendit une voix du milieu du buisson, et Dieu pour l'assurer d'avantage de sa mission, lorsqu'il l'envoya en Egypte pour délivrer ses frères, y employa le miracle de la verge changée en serpent. Gédéon fut envoyé par un ange pour délivrer le peuple d'Israël du joug des Madianites. Cependant il demanda un signe pour être convaincu que cette commission lui étoit donnée de la part de Dieu. §. 16. Je ne nie cependant pas que Dieu n'illumine quelquefois l'esprit des hommes pour leur faire comprendre certaines vérites importantes ou pour les porter à de bonnes actions, par l'influence et l'assistence immédiate du S. Esprit sans aucuns signes extraordinaires, qui accompagnent cette influence. Mais aussi dans ces cas nous avons la raison et l'Ecriture, deux règles infaillibles pour juger de ces illuminations, car si elles s'accordent avec ces règles nous ne courons du moins aucun risque en les regardant comme inspirées de Dieu, encore que ce ne soit peut-être pas une révélation immédiate.

TH. L'Enthousiasme étoit au commencement un bon nom. Et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l'Enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous. Est Deus in nobis. Et Socrate prétendoit qu'un Dieu ou Démon lui donnoit des avertissemens intérieurs, de sorte qu'Enthousiasme seroit un instinct divin. Mais les hommes ayant consacré leurs passions, leurs fantaisies, leurs songes et jusqu'à leur fureur pour quelque chose de divin; l'Enthousiasme commença à signifier un dérèglement d'esprit attribué à la force de quelque divinité, qu'on supposoit dans ceux qui en étoient frappés, car les devins et les devineresses faisoient paroître une aliénation d'esprit, lorsque leur Dieu s'emparoit d'eux, comme la Sybille de Cume chez Virgile. Depuis on l'attribue à ceux qui croient sans fondement que leur mouvemens viennent de Dieu. Nisus chez le même Poëte se sentant poussé par je ne sais quelle impulsion à une entreprise dangereuse, où il périt avec son ami, la lui propose en ces termes pleins d'un doute raisonnable:

«Di ne hunc ardorem mentibus addunt«

«Euryale, an sua cuique Deus sit dira cupido?«

Il ne laissa pas de suivre cet instinct, qu'il ne savoit pas s'il venoit de Dieu ou d'une malheureuse envie de se signaler. Mais s'il avoit réussi il n'auroit point manqué de s'en autoriser dans un autre cas, et de se croire poussé par quelque puissance divine. Les Enthousiastes d'aujourd'hui croient de recevoir encore de Dieu des dogmes qui les éclairent. Les Trembleurs sont dans cette persuasion, et Barclay leur premier auteur méthodique prétend qu'ils trouvent en eux une certaine lumière qui se fait connoître par elle même. Mais pourquoi ap-

peller lumière ce qui ne fait rien voir? Je sais qu'il y a des personnes de cette disposition d'esprit, qui voient des étincelles et même quelque chose de plus lumineux, mais cette image de lumière corporelle excitée quand leurs esprits sont échauffés ne donne point de lumière à l'esprit. Quelques personnes idiotes, ayant l'imagination agitée, se forment des conceptions, qu'ils n'avoient point auparavant; ils sont en état de dire de belles choses à leur sens, ou du moins de fort animées; ils admirent eux-mêmes et font admirer aux autres cette fertilité qui passe pour inspiration. Cet avantage leur vient en bonne partie d'une forte imagination, que la passion anime, et d'une mémoire heureuse, qui a bien retenu les manières de parler des livres prophétiques, que la lecture ou les discours des autres leur ont rendu familiers. Antoinette de Bourignon se servoit de la facilité qu'elle avoit de parler et d'écrire, comme d'une preuve de sa mission divine. Et je connois un visionnaire, qui fonde la sienne sur le talent qu'il a de parler et prier tout haut presqu'une journée entière sans se lasser et sans demeurer à sec. Il y a des personnes qui, après avoir pratiqué des austérités ou après un état de tristesse, goutent une paix et consolation dans l'ame qui les ravit, et ils y trouvent tant de douceur qu'ils croient que c'est un effet du S. Esprit. Il est bien vrai que le contentement, qu'on trouve dans la considération de la grandeur et de la bonté de Dieu, dans l'accomplissement de sa volonté, dans la pratique des vertus, est une grace de Dieu et des plus grandes: mais ce n'est pas toujours une grace qui ait besoin d'un secours surnaturel nouveau, comme beaucoup de ces bonnes gens le prétendent. On a vu il n'y a pas long-tems une Demoiselle fort sage en toute autre chose, qui croyoit dès sa jeunesse de parler à Jesus Christ et d'être son épouse d'une manière toute particulière. Sa mère à ce qu'on racontoit avoit un peu donné dans l'Enthousiasme, mais la fille ayant commencé de bonne heure, étoit allée bien plus avant. Sa satisfaction et sa joie étoit indicible, sa sagesse paroissoit dans sa conduite, et son esprit dans ses discours. La chose alla cependant si loin, qu'elle recevoit des lettres qu'on addressoit à notre Seigneur, et elle les renvoyoit cachetées comme elle les avoit reçues avec la réponse, qui paroissoit quelquefois faite à propos et toujours raisonnable. Mais enfin elle cessa d'en recevoir de peur de faire trop de bruit. En Espagne elle auroit été une autre sainte Thérèse. Mais toutes les personnes, qui ont de pareilles visions n'ont pas la même conduite. Il y en a qui cherchent à faire secte et même à faire naitre des troubles, et l'Angleterre en a fait une étrange épreuve. Quand ces personnes agissent de bonne foi, il est difficile de les ramener: quelquefois le renversement de tous leurs desseins les corrige, mais souvent c'est trop tard. Il y avoit un visionnaire mort depuis peu, qui se croyoit immortel, parcequ'il étoit fort agé, et se portoit bien, et sans avoir lu le livre d'un Anglois publié depuis peu (qui vouloit faire croire que Jésus Christ étoit venu encore pour exempter de la mort corporelle les vrais croyans) il étoit à peu près dans les mêmes sentimens depuis longues années: mais quand il se sentit mourir il alla jusqu'à douter de toute la Religion parcequ'elle ne repondoit pas à sa chimère. Quirin Kulman Silésien, homme de savoir et d'esprit, mais qui avoit donné depuis dans deux sortes de visions également dangereuses, l'une des Enthousiastes, l'autre des Alchimistes, et qui a fait du bruit en Angleterre, en Hollande, et jusqu'à Constantinople, s'étant enfin avisé d'aller en Moscovie et de s'y mêler dans certaines intrigues contre le Ministère, dans le tems que la Princesse Sophie y gouvernoit, fut condamné au feu et ne mourut pas en homme persuadé de ce qu'il avoit prêché. Les dissensions de ces gens entr'eux les devroit encore convaincre que leur prétendu témoignage interne n'est point divin; et qu'il faut d'autres marques pour le justifier. Les Labbadistes par exemple ne s'accordent pas avec Mademoiselle Antoinette, et quoique William Pen paroisse avoir eu dessein dans son voyage d'Allemagne, dont on a publié une relation, d'établir une espèce d'intelligence entre ceux qui se fondent sur ce témoignage, il ne paroît pas qu'il ait réussi. Il seroit à souhaiter à la vérité, que les gens de bien fussent d'intelligence et agissent de concert: rien ne seroit plus capable de rendre le genre humain meilleur et plus heureux, mais il faudroit qu'ils fussent eux-mêmes véritablement du nombre des gens de bien, c'est à dire, bienfaisans, et de plus dociles et raisonnables: au lieu qu'on n'accuse que trop ceux qu'on appelle dévots aujourd'hui d'être durs, impérieux, entêtés. Leurs dissentions font paroître au moins que leur témoignage interne a besoin d'une vérification externe pour être cru, et il leur faudroit des miracles pour avoir droit de passer pour prophètes et inspirés. Il y auroit pourtant un cas, où ces inspirations porteroient leurs preuves avec elles. Ce seroit si elles éclairoient véritablement l'esprit par des découvertes importantes de quelque connoissance extraordinaire, qui seroient au dessus des forces de la personne, qui les auroit acquises aucun secours externe. Si Jacob Böhme, fameux cordonnier de la Lusace, dont les écrits ont été traduits de l'Allemand en d'autres langues sous le nom de Philoso-

phe Teutonique et ont en effet quelque chose de grand et de beau pour un homme de cette condition, avoit su faire de l'or, comme quelquesuns se le persuadent, ou comme fit S. Jean l'Evangéliste si nous en croyons ce que dit un hymne fait à son honneur

»Inexhaustum fert thesaurum
»Qui de virgis fecit aurum,
»Gemmas de lapidibus,»

on auroit eu quelque lieu de donner plus de créance à ce cordonnier extraordinaire. Et si Mademoiselle Antoinette Bourignon avoit fourni à Bertrand la Coste, Ingénieur François à Hambourg, la lumière dans les sciences, qu'il crut avoir reçu d'elle, comme il le marque en lui dédiant son livre de la Quadrature du Cercle (où, faisant allusion à Antoinette et Bertrand, il l'appelloit l'A en Théologie, comme il se disoit être lui-même le B en Mathématique) on n'auroit su que dire. Mais on ne voit point d'exemples d'un succès considérable de cette nature, non plus que des prédictions bien circonstanciées, qui aient réussi à de telles gens. Les prophéties de Poniatovia, de Drabitius et d'autres, que le bon homme Comenius publia dans son Lux in tenebris, et qui contribuèrent à des remuemens dans les terres héréditaires de l'Empereur, se trouvèrent fausses, et ceux qui y donnèrent créance furent malheureux. Ragozky Prince de Transsylvanie fut poussé par Drabitius à l'entreprise de Pologne, où il perdit son armée, ce qui lui fit enfin perdre les états avec la vie; et le pauvre Drabitius long-tems après, à l'âge de 80 ans, eut enfin la tête tranchée par ordre de l'Empereur. Cependant je ne doute point, qu'il n'y ait des gens maintenant, qui fassent revivre ces prédictions mal à propos, dans la conjoncture présente des désordres de la Hongrie, ne considérant point que ces prétendus prophètes parloient des événemens de leur tems; en quoi ils feroient à peu près comme celui, qui après le bombardement de Bruxelles publia une feuille volante, où il y avoit un passage pris d'un livre de Mademoiselle Antoinette, qui ne voulut point venir dans cette ville parceque (si je m'en souviens bien) elle avoit songé de la voir en feu, mais ce bombardement arriva long-tems après sa mort. J'ai connu un homme, qui alla en France durant la guerre, qui fut terminée par la paix de Nimwegue, importuner M. de Montausier et M. de Pomponne sur le fondement des prophéties publiées par Comenius: et il se seroit cru inspiré lui-même (je pense) s'il lui fût arrivé de faire ses propositions dans un tems pareil au nôtre. Ce qui fait voir non seulement le peu de fondement, mais aussi le danger de ces entêtemens. Les histoires sont pleines du mauvais effet des prophéties fausses ou mal entendues, comme l'on peut voir dans une savante et judicieuse dissertation de officio viri boni circa futura contingentia, que feu M. Jacobus Thomasius, Professeur célèbre à Leipzig, donne autrefois au public. Il est vrai cependant que ces persuasions font quelquefois un bon effet et servent à de grandes choses: car Dieu se peut servir de l'erreur pour établir ou maintenir la vérité. Mais je ne crois point qu'il soit permis facilement à nous de se servir des fraudes pieuses pour une bonne fin. Et quant aux dogmes de Religion, nous n'avons point besoin de nouvelles révélations: c'est assez qu'on nous propose des règles salutaires pour que nous soyons obligés de les suivre, quoique celui qui les propose ne fasse aucun miracle; et quoique Jésus Christ en fût muni, il ne laisse pas de refuser quelquefois d'en faire pour complaire à cette race perverse, qui demandoit des signes, lorsqu'il ne prêchoit que la vertu et ce qui avoit déjà été enseigné par la raison naturelle et les prophètes.

CHAPITRE XX.

De l'erreur.

§. 1. PH. Après avoir assez parlé de tous les moyens, qui nous font connoître ou deviner la vérité, disons encore quelque chose de nos erreurs et mauvais jugemens. Il faut que les hommes se trompent souvent puisqu'il y a tant de dissensions entre eux. Les raisons de cela se peuvent réduire à ces quatre. 1) Le manque de preuves. 2) Le peu d'habilité à s'en servir. 3) Le manque de volonté d'en faire usage. 4) Les fausses règles des probabilités. §. 2. Quand je parle du défaut des preuves, je comprends encore celles qu'on pourroit trouver si on en avoit les moyens et la commodité: mais c'est de quoi on manque le plus souvent. Tel est l'état des hommes, dont la vie se passe à chercher de quoi subsister: ils sont aussi peu instruits de ce qui se passe dans le monde, qu'un cheval de somme, qui va toujours par le même chemin, peut devenir habile dans la Carte du pays. Il leur faudroit les langues, la lecture, la conversation, les observations de la nature et les expériences de l'art. §. 3. Or tout cela ne convenant point à leur état, dirons-nous donc que le gros des hommes n'est conduit au bonheur et à la misère que par un hazard aveugle? Faut-il qu'ils s'abandonnent aux opinions courantes et aux guides autorisés dans le pays, même par

rapport au bonheur ou malheur éternel? Ou sera-t-on malheureux éternellement pour être né plutôt dans un pays que dans un autre? Il faut pourtant avouer que personne n'est si fort occupé du soin de pourvoir à sa subsistence qu'il n'ait aucun tems de reste pour penser à son ame et pour s'instruire de ce qui regarde la Religion, s'il y étoit aussi appliqué qu'il l'est à des choses moins importantes.

TH. Supposons que les hommes ne soient pas toujours en état de s'instruire eux-mêmes, et que ne pouvant pas abandonner avec prudence le soin de la subsistence de leur famille pour chercher des vérités difficiles, qu'ils soient obligés de suivre les sentimens autorisés chez eux, il faudra toujours juger que dans ceux, qui ont la vraie Religion sans en avoir des preuves, la grace intérieure suppléera au défaut des motifs de la crédibilité; et la charité nous fait juger encore, comme je vous ai déjà marqué, que Dieu fait pour les personnes de bonne volonté, élevées parmi les épaisses ténèbres des erreurs les plus dangereuses, tout ce que sa bonté et sa justice demandent, quoique peut-être d'une manière, qui nous est inconnue. On a des histoires applaudies dans l'Eglise Romaine de personnes, qui ont été résuscitées exprès pour ne point manquer des secours salutaires. Mais Dieu peut secourir les âmes par l'opération interne du S. Esprit, sans avoir besoin d'un si grand miracle; et ce qu'il y a de bon et de consolant pour le genre humain, c'est que pour se mettre dans l'état de la grace de Dieu, il ne faut que la bonne volonté, mais sincère et sérieuse. Je reconnois qu'on n'a pas même cette bonne volonté sans la grace de Dieu; d'autant que tout bien naturel ou surnaturel vient de lui: mais c'est toujours assez qu'il ne faut qu'avoir la volonté et qu'il est impossible que Dieu puisse demander une condition plus facile et plus raisonnable.

§. 4. PH. Il y en a qui sont assez à leur aise pour avoir toutes les commodités propres à éclaircir leurs doutes; mais ils sont détournés de cela par des obstacles pleins d'artifices, qu'il est assez facile d'appercevoir, sans qu'il soit nécessaire de les étaler en cet endroit. §. 5. J'aime mieux parler de ceux qui manquent d'habileté pour faire valoir les preuves qu'ils ont pour ainsi dire sous la main, et qui ne sauroient retenir une longe suite de conséquences ni peser toutes les circonstances. Il y a des gens d'un seul syllogisme, et il y en a de deux seulement. Ce n'est pas le lieu ici de déterminer si cette imperfection vient d'une différence naturelle des âmes mêmes ou des organes, ou si elle dépend du défaut de l'exercice, qui polit les facultés naturelles. Il nous suffit ici qu'elle est visible, et qu'on n'a qu'à aller du Palais ou de la Bourse aux hopitaux et aux petites maisons pour s'en appercevoir.

TH. Ce ne sont pas les pauvres seuls qui sont nécessiteux, il manque plus à certains riches qu'à eux, parceque ces riches demandent trop, et se mettent volontairement dans une espèce d'indigence, qui les empêche de vaquer aux considérations importantes. L'exemple y fait beaucoup. On s'attache à suivre celui de ses pareils, qu'on est obligé de pratiquer sans faire paroître un esprit de contrariété, et cela fait aisément qu'on leur devient semblable. Il est bien difficile de contenter en même tems la raison et la coutume. Quant à ceux qui manquent de capacité, il y en a peut-être moins qu'on ne pense, je crois que le bon sens avec l'application peuvent suffire à tout ce qui ne demande pas de la promtitude. Je présuppose le bon sens, parceque je ne crois pas que vous vouliez exiger la recherche de la vérité des habitans des petites maisons. Il est vrai qu'il n'y en a pas beaucoup qui n'en pourroient revenir, si nous en connoissions les moyens, et quelque différence originale qu'il y ait entre nos âmes (comme je crois en effet qu'il y en a) il est toujours sûr que l'une pourroit aller aussi loin que l'autre (mais non pas peut-être si vite) si elle étoit menée comme il faut.

§. 6. PH. Il y a une autre sorte de gens qui ne manquent que de volonté. Un violent attachement au plaisir, une constante application à ce qui regarde leur fortune, une paresse ou négligence générale, une aversion particulière pour l'étude et la méditation, les empêchent de penser sérieusement à la vérité. Il y en a même qui craignent qu'une recherche, exemte de toute partialité, ne fût point favorable aux opinions, qui s'accommodent le mieux à leurs préjugés et à leurs desseins. On connoît des personnes qui ne veulent pas lire une lettre qu'on suppose porter de mechantes nouvelles, et bien des gens évitent d'arrêter leurs comptes ou de s'informer de l'état de leur bien, de peur d'apprendre ce qu'ils voudroient toujours ignorer. Il y en a qui ont de grands revenus et les emploient tous à des provisions pour le corps, sans songer aux moyens de perfectionner l'entendement. Ils prennent un grand soin de paroître toujours dans un équipage propre et brillant, et ils souffrent sans peine que leur âme soit couverte de méchans haillons de la prévention et de l'erreur, et que la nudité, c'est à dire, l'ignorance paroisse à travers. Sans parler des intérêts qu'ils doivent prendre à un état à venir, ils ne négligent pas moins ce qu'ils sont intéressés à connoître dans la vie qu'ils mènent dans ce monde. Et c'est quelque chose d'étrange que bien souvent ceux qui regardent le pouvoir et l'autorité comme

un apanage de leur naissance ou de leur fortune, l'abandonnent négligemment à des gens d'une condition inférieure à la leur, mais qui les surpassent en connoissance; car il faut bien que les aveugles soient conduits par ceux qui voient, ou qu'ils tombent dans la fosse, et il n'y a point de pire esclavage que celui de l'entendement.

TH. Il n'y a point de preuve plus évidente de la négligence des hommes, par rapport à leurs vrais intérêts, que le peu de soin qu'on a de connoître et de pratiquer ce qui convient à la santé qui est un de nos plus grands biens; et quoique les grands se ressentent autant et plus que les autres des mauvais effets de cette négligence, ils n'en reviennent point. Pour ce qui se rapporte à la foi, plusieurs regardent la pensée qui les pourroit porter à la discussion, comme une tentation du Démon, qu'ils ne croient pouvoir mieux surmonter qu'en tournant l'esprit à toute autre chose. Les hommes qui n'aiment que les plaisirs, ou qui s'attachent à quelque occupation, ont coutume de négliger les autres affaires. Un joueur, un chasseur, un buveur, un débauché, et même un curieux de bagatelles perdra sa fortune et son bien, faute de se donner le peine de solliciter un procès ou de parler à des gens en poste. Il y en a comme l'Empereur Honorius, qui lorsqu'on lui porta la perte de Rome, crut que c'étoit sa poule qui portoit ce nom, ce qui le fâcha plus que la vérité. Il seroit à souhaiter que les hommes qui ont du pouvoir, eussent de la connoissance à proportion; mais quand le détail des sciences, des arts, de l'histoire des langues n'y seroit pas, un jugement solide et exercé et une connoissance des choses également grandes et générales, en un mot summa rerum pourroit suffire. Et comme l'Empereur Auguste avoit un abrégé des forces et besoins de l'Etat qu'il appelloit breviarum imperii, on pourroit avoir un abrégé des intérêts de l'homme, qui mériteroit d'être appellé enchiridion sapientiae, si les hommes vouloient avoir soin de ce qui leur importe le plus.

§. 7. PH. Enfin la plupart de nos erreurs viennent des fausses mesures de probabilité qu'on prend, soit en suspendant son jugement malgré des raisons manifestes, soit en le donnant malgré des probabilités contraires. Ces fausses mesures consistent 1) dans des propositions douteuses, prises pour principes, 2) dans des hypothèses reçues, 3) dans l'autorité. §. 8. Nous jugeons ordinairement de la vérité par la conformité avec ce que nous regardons comme principes incontestables, et cela nous fait mépriser le témoignage des autres et même celui de nos sens quand ils y sont ou paroissent contraires: mais avant que de s'y fier avec tant d'assurance il faudroit les examiner avec la dernière exactitude. §. 9. Les enfans reçoivent des propositions, qui leur sont inculquées par leur père et mère, nourrices, précepteurs, et autres qui sont autour d'eux, et ces propositions ayant pris racine, passent pour sacrées comme un Urim et Thumim, que Dieu auroit mis lui-même dans l'âme. §. 10. On a de la peine à souffrir ce qui choque ces oracles internes pendant qu'on digère les plus grandes absurdités, qui s'y accordent. Cela paroît par l'extrême obstination qu'on remarque dans différens hommes à croire fortement des opinions directement opposées comme des articles de foi, quoiqu'elles soient fort souvent également absurdes. Prenez un homme de bon sens, mais persuadé de cette maxime qu'on doit croire ce qu'on croit dans sa communion, telle qu'on l'enseigne à Wittenberg ou en Suède, quelle dispositions n'a-t-il pas à recevoir sans peine la doctrine de la consubstantiation et à croire qu'une même chose est chair et pain à la fois.

TH. Il paroît bien, Monsieur, que vous n'êtes pas assez instruit des sentimens des Evangeliques, qui admettent la présence réelle du corps de notre Seigneur dans l'Eucharistie. Ils se sont expliqués mille fois qu'ils ne veulent point de consubstantiation du pain et du vin avec la chair et le sang de Jésus Christ, et encore moins qu'une même chose est chair et pain ensemble. Ils enseignent seulement qu'en recevant les symboles visibles, on reçoit d'une manière invisible et surnaturelle le corps du Sauveur, sans qu'il soit enfermé dans le pain. Et la présence qu'ils entendent n'est point locale, ou spatiale pour ainsi dire, c'est à dire déterminée par les dimensions du corps présent: de sorte que tout ce que les sens y peuvent opposer ne les regarde point. Et pour faire voir que les inconvéniens, qu'on pourroit tirer de la raison, ne les touchent point non plus, ils déclarent que ce qu'ils entendent par la substance du corps ne consiste point dans l'étendue ou dimension; et ils ne font point difficulté d'admettre, que le corps glorieux de Jésus Christ garde une certaine présence ordinaire et locale, mais convenable à son état dans le lieu sublime où il se trouve, toute différente de cette présence sacramentale, dont il s'agit ici, ou de sa présence miraculeuse, avec laquelle il gouverne l'Eglise, qui fait qu'il est non pas par tout comme Dieu, mais là où il veut bien être: ce qui est le sentiment des plus modérés, de sorte que pour montrer l'absurdité de leur doctrine, il faudroit démontrer que toute l'essence du corps ne consiste que dans l'étendue et de ce qui est uniquement mesuré par là, ce que personne n'a encore fait que je sache. Aussi

toute cette difficulté ne regarde pas moins les Réformés, qui suivent les confessions Gallicane et Belgique, la déclaration de l'assemblée de Sendomir, composée de gens des deux confessions, Augustane et Helvétique, conforme à la confession Saxonne, destinée pour le Concile de Trente; la profession de foi des Réformés venus au Colloque de Thorn, convoqué sous l'autorité d'Uladislas Roi de Pologne, et la doctrine constante de Calvin et de Bèze, qui ont déclaré le plus distinctement et le plus fortement du monde que les symboles fournissent effectivement ce qu'ils représentent et que nous devenons participans de la substance même du corps et du sang de Jésus Christ. Et Calvin, après avoir réfuté ceux, qui se contentent d'une participation métaphorique de pensée ou de sceau et d'une union de foi, ajoute qu'on ne pourra rien dire d'assez fort pour établir la réalité, qu'il ne soit prêt à signer, pourvu qu'on évite tout ce qui regarde la circonscription des lieux ou la diffusion des dimensions; de sorte qu'il paroît que dans le fond sa doctrine étoit celle de Mélanchton et même de Luther (comme Calvin le présume lui-même dans une de ses lettres) excepté qu'outre la condition de la perception des symboles, dont Luther se contente, il demande encore la condition de la foi, pour exclure la participation des indignes. Et j'ai trouvé Calvin si positif sur cette communion réelle en cent lieux de ses ouvrages, et même dans les lettres familières, où il n'en avoit point besoin, que je ne vois point de lieu de soupçonner d'artifice.

§. 11. PH. Je vous demande pardon si j'ai parlé de ces Messieurs selon l'opinion vulgaire. Et je me souviens maintenant d'avoir remarqué que de fort habiles Théologiens de l'Eglise Anglicane ont été pour cette participation réelle. Mais des principes établis passons aux hypothèses reçues. Ceux qui reconnoissent que ce ne sont qu'hypothèses, ne laissent pas souvent de les maintenir avec chaleur, à peu près comme des principes assurés, et de mépriser les probabilités contraires. Il seroit insupportable à un savant Professeur de voir son autorité renversée en un instant par un nouveau venu, qui rejetteroit ses hypothèses; son autorité, dis-je, qui est en vogue depuis 30 ou 40 ans, acquise par bien des veilles, soutenue par quantité de Grec et de Latin, confirmée par une tradition générale et par une barbe vénérable. Tous les argumens, qu'on peut employer pour le convaincre de la fausseté de son hypothèse, seront aussi peu capables de prévaloir sur son esprit, que les efforts que fit Borée pour obliger le voyageur à quitter son manteau, qu'il tint d'autant plus ferme que ce vent soufflioit avec plus de violence.

PH. En effet les Copernicens ont éprouvé dans leurs adversaires, que les hypothèses reconnues pour telles, ne laissent pas d'être soutenues avec un zèle ardent. Et les Cartésiens ne sont pas moins positifs pour leurs particules canellées et petites boules du second élément que si c'étoient des Théorèmes d'Euclide; et il semble que le zèle pour nos hypothèses n'est qu'un effet de la passion, que nous avons de nous faire respecter nous-mêmes. Il est vrai que ceux, qui ont condamné Galilée, ont cru que le repos de la terre étoit plus qu'une hypothèse, car ils le jugeoient conforme à l'Ecriture et à la raison. Mais depuis on s'est apperçu que la raison au moins ne la soutenoit plus; et quand à l'Ecriture le P. Fabry, Pénitencier de S. Pierre, excellent Théologien et Philosophe, publiant dans Rome même une Apologie des Observations d'Eustachio Divini, fameux Opticien, ne feignit point de déclarer, que ce n'étoit que provisionnellement qu'on entendoit dans le texte sacré un vrai mouvement du soleil, et que si le sentiment de Copernic se trouvoit vérifié on ne feroit point difficulté de l'expliquer comme ce passage de Virgile:

«terraeque urbesque recedunt.»

Cependant on ne laisse pas de continuer en Italie et en Espagne et même dans les pays héréditaires de l'Empereur de supprimer la doctrine de Copernic au grand préjudice de ces nations, dont les esprits pourroient s'élever à des plus belles découvertes, s'ils jouissoient d'une liberté raisonnable et philosophique.

§. 12. PH. Les passions dominantes paroissent être en effet, comme vous dites, la source de l'amour, qu'on a pour les hypothèses; mais elles s'étendent encore bien plus loin. La plus grande probabilité du monde ne servira de rien à faire voir son injustice à un avare et à un ambitieux; et un amant aura toute la facilité du monde à se laisser duper par sa maîtresse, tant il est vrai que nous croyons facilement ce que nous voulons et selon la remarque de Virgile

«qui amant ipsi sibi somnia fingunt.»

C'est ce qui fait qu'on se sert de deux moyens d'échapper aux probabilités les plus apparentes, quand elles attaquent nos passions et nos préjugés. §. 13. Le premier est de penser qu'il y peut avoir quelque sophistiquerie, cachée dans l'argumens qu'on nous objecte. §. 14. Et le second de supposer que nous pourrions mettre en avant de tout aussi bons, ou même de meilleurs argumens pour battre l'adversaire, si nous avions la commodité, ou l'habileté, ou l'assistence, qu'il nous faudroit pour les trouver. §. 15. Ces moyens de se défendre de la conviction sont bons quelque-

fois, mais aussi ce sont des sophismes lorsque la matière est assez éclaircie, et qu'on a tout mis en ligne de compte; car après cela il y a moyen de connoître sur le tout, de quel côté se trouve la probabilité. C'est ainsi qu'il n'y a point de lieu de douter que les animaux ont été formés plutôt par des mouvemens, qu'un agent intelligent a conduits, que par un concours fortuit des Atomes; comme il n'y a personne qui doute le moins du monde si les caractères d'imprimerie, qui forment un discours intelligible, ont été assemblés par un homme attentif, ou par un mêlange confus. Je croirois donc qu'il ne dépend point de nous de suspendre notre assentiment dans ces rencontres: mais nous le pouvons faire quand la probabilité est moins évidente, et nous pouvons nous contenter même des preuves plus foibles qui conviennent le mieux avec notre inclination. §. 16. Il me paroît impraticable à la vérité qu'un homme panche du côté où il voit le moins de probabilité: la perception, la connoissance et l'assentiment ne sont point arbitraires: comme il ne dépend point de moi de voir ou de ne point voir la convenance de deux idées, quand mon esprit y est tourné. Nous pouvons pourtant arrêter volontairement le progrès de nos recherches; sans quoi l'ignorance ou l'erreur ne pourroit être un péché en aucun cas. C'est en cela que nous exerçons notre liberté. Il est vrai que dans les rencontres, où l'on n'a aucun intérêt, on embrasse l'opinion commune, ou le sentiment du premier venu, mais dans les points, où notre bonheur ou malheur est intéressé, l'esprit s'applique plus sérieusement à peser les probabilités, et je pense qu'en ce cas, c'est à dire, lorsque nous avons de l'attention, nous n'avons pas le choix de nous déterminer pour le côté que nous voulons, s'il y a entre les deux partis des différences tout à fait visibles, et que ce sera la plus grande probabilité, qui déterminera notre assentiment.

TH. Je suis de votre avis dans le fond et nous nous sommes assez expliqués la dessus dans nos conférences précédentes quand nous avons parlé de la liberté. J'ai montré alors que nous ne croyons jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent: et que néanmoins nous pouvons nous faire croire indirectement ce que nous voulons, en détournant l'attention d'un objet désagréable pour nous appliquer à un autre, qui nous plait; ce qui fait qu'en envisageant d'avantage les raisons d'un parti favori nous le croyons enfin le plus vraisemblable. Quant aux opinions, où nous ne prenons guères d'intérêt, et que nous recevons sur des raisons légères, cela se fait parceque ne remarquant presque rien qui s'y oppose, nous trouvons que l'opinion qu'on nous fait envisager favorablement, surpasse autant et plus le sentiment opposé, qui n'a rien pour lui dans notre perception que s'il y avoit eu beaucoup de raisons de part et d'autre, car la différence entre 0 et 1, ou entre 2 et 3, est aussi grande qu'entre 9 et 10, et nous nous appercevons de cet avantage, sans penser à l'examen, qui seroit encore nécessaire pour juger, mais on rien ne nous convie.

§. 17. PH. La dernière fausse mesure de probabilité, que j'ai dessein de remarquer est l'autorité mal entendue, qui retient plus de gens dans l'ignorance et dans l'erreur que toutes les autres ensemble. Combien voit-on de gens qui n'ont point d'autre fondement de leur sentiment que les opinions reçues parmi nos amis ou parmi les gens de notre profession ou dans notre parti, ou dans notre pays? Une telle doctrine a été approuvée par la vénérable antiquité; elle vient à moi sous le passeport des siècles précédens; d'autres hommes s'y rendent; c'est pourquoi je suis à l'abri de l'erreur en la recevant. On seroit aussi bien fondée à jeter à croix ou à pile pour prendre ses opinions, qu'à les choisir sur de telles règles. Et outre que tous les hommes sont sujets à l'erreur, je crois que si nous pouvions voir les secrets motifs, qui font agir les savans et les chefs de parti, nous trouverions souvent toute autre chose que le pur amour de la vérité. Il est sûr au moins qu'il n'y a point d'opinion si absurde, qu'elle ne puisse être embrassée sur ce fondement, puisqu'il n'y a guères d'erreur qui n'ait eu ses partisans.

TH. Il faut pourtant avouer qu'on ne sauroit éviter en bien des rencontres de se rendre à l'autorité. St. Augustin a fait un livre assez joli de utilitate credendi, qui mérite d'être lu sur ce sujet, et quant aux opinions reçues elles ont pour elles quelque chose d'approchant à ce qui donne ce qu'on appelle présomption chez les Jurisconsultes: et quoiqu'on ne soit point obligé de les suivre toujours sans preuves, on n'est pas autorisé non plus à les détruire dans l'esprit d'autrui sans avoir des preuves contraires. C'est qu'il n'est point permis de rien changer sans raison. On a fort disputé sur l'argument tiré du grand nombre des approbateurs d'un sentiment, depuis que feu M. Nicole publia son livre sur l'Eglise: mais tout ce qu'on peut tirer de cet argument, lorsqu'il s'agit d'approuver une raison et non pas d'attester un fait, ne peut être réduit qu'à ce que je viens de dire. Et comme cent chevaux ne courent pas plus vite qu'un cheval, quoiqu'ils puissent tirer d'avantage, il en est de même de cent hommes comparés à un seul; ils ne sauroient aller plus droit, mais ils travaille-

ront plus efficacement; ils ne sauroient mieux juger, mais ils seront capables de fournir plus de matière où le jugement puisse être exercé. C'est ce que porte le proverbe: plus vident oculi quam oculus. On le remarque dans les assemblées, où véritablement quantité de considérations sont mises sur le tapis, qui seroient peut-être échapées à un ou deux, mais on court risque souvent de ne point prendre le meilleur parti en concluant sur toutes ces considérations, lorsqu'il n'y a point des personnes habiles, chargées de les digérer et de les peser. C'est pourquoi quelques Théologiens judicieux du parti de Rome, voyant que l'autorité de l'Eglise, c'est à dire celle des plus élevés en dignité et des plus appuyés par la multitude, ne pouvoit être sûre en matière de raisonnement, l'ont réduite à la seule attestation des faits sous le nom de tradition. Ce fut l'opinion de Henri Holden, Anglois, docteur de Sorbonne, auteur d'un livre intitulé Analyse de la foi, où suivant les principes du commonitorium de Vincent de Serins, il soutient qu'on ne sauroit faire des décisions nouvelles dans l'Eglise, et que tout ce que les Evêques assemblés en Concile peuvent faire, c'est d'attester le fait de la doctrine reçue dans leurs diocèses. Le principe est spécieux tant qu'on demeure dans les généralités; mais quand on vient au fait, il se trouve que des différens pays ont reçu des opinions différentes depuis long-tems; et dans les mêmes pays encore on est allé du blanc au noir, malgré les argumens de M. Arnaud contre les changemens insensibles; outre que souvent sans se borner à attester, on s'est mêlé de juger. C'est aussi dans le fond l'opinion de Gretser, savant Jésuite de Bavière, auteur d'une autre Analyse de la foi, approuvée des Théologiens de son ordre, que l'Eglise peut juger des controverses en faisant de nouveaux articles de foi, l'assistence du St. Esprit lui étant promise, quoiqu'on tâche le plus souvent de déguiser ce sentiment, sur tout en France, comme si l'Eglise ne faisoit qu'éclaircir des doctrines déjà établies. Mais l'éclarcissement est une énonciation déjà reçue ou c'est une nouvelle, qu'on croit tirer de la doctrine reçue. La pratique s'oppose le plus souvent au premier sens, et dans le second l'énonciation nouvelle, qu'on établit, que peut-elle être qu'un article nouveau? Cependant je ne suis point d'avis qu'on méprise l'antiquité en matière de Religion; et je crois même qu'on peut dire que Dieu a préservé les Conciles véritablement oecuméniques jusqu'ici de toute erreur, contraire à la doctrine salutaire. Au reste c'est une chose étrange que la prévention de parti. J'ai vu des gens embrasser avec ardeur une opinion, par la seule raison qu'elle est reçue dans leur ordre, ou même seulement parce qu'elle est contraire à celle d'un homme d'une religion ou d'une nation qu'ils n'aimoient point, quoique la question n'eût presque point de connexion avec la Religion ou avec les intérêts des peuples. Ils ne savoient point peut-être que c'étoit là véritablement la source de leur zèle: mais je reconnoissois que sur la première nouvelle qu'un tel avoit écrit telle ou telle chose, ils fouilloient dans les Bibliothéques et allambiquoient leurs esprits animaux pour trouver de quoi se réfuter. C'est ce qui se pratique aussi souvent par ceux, qui soutiennent des thèses dans les universités et qui cherchent à se signaler contre les adversaires. Mais que dirons nous des doctrines prescrites dans les livres symboliques du parti même parmi les Protestans, qu'on est souvent obligé d'embrasser avec serment? que quelques uns ne croient signifier chez nous que l'obligation de professer ce que ces livres ou formulaires ont de la sainte Ecriture; en quoi ils sont contredits par d'autres. Et dans les ordres religieux du parti de Rome, sans se contenter des doctrines établies dans leur Eglise, on prescrit des bornes plus étroites à ceux qui enseignent; témoin les propositions que le Général des Jésuites Claude Aquaviva (si je ne me trompe) défendit d'enseigner dans leurs Ecoles. Il seroit bon (pour le dire en passant) de faire un recueil systématique des propositions décidées et censurées par des Conciles, Papes, Evêques, Supérieurs, Facultés, qui serviroit à l'histoire Ecclésiastique. On peut distinguer entre enseigner et embrasser un sentiment. Il n'y a point de serment au monde ni de défense, qui puisse forcer un homme à demeurer dans la même opinion, car les sentimens sont involontaires en eux-mêmes: mais il se peut et doit abstenir d'enseigner une doctrine, qui passe pour dangereuse à moins qu'il ne s'y trouve obligé en conscience. Et en ce cas il faut se déclarer sincèrement et sortir de son poste, quand on a été chargé d'enseigner; supposé pourtant qu'on le puisse faire, sans s'exposer à un danger extrême, qui pourroit forcer de quitter sans bruit. Et on ne voit guères d'autre moyen d'accorder les droits du public et du particulier: l'un devant empêcher ce qu'il juge mauvais, et l'autre ne pouvant point se dispenser des devoirs exigés par sa conscience.

§. 18. PH. Cette opposition entre le public et le particulier et même entre les opinions publiques de différens partis est un mal inévitable. Mais souvent les mêmes oppositions ne sont qu'apparentes, et ne consistent que dans les formules. Je suis obligé aussi de dire, pour rendre justice au genre humain, qu'il n'y a pas tant de gens engagés dans l'erreur, qu'on le suppose ordinairement; non que

je croie qu'ils embrassent la vérité, mais parcequ'en effet sur les doctrines, dont on fait tant de bruit, ils n'ont absolument point d'opinion positive et que sans rien examiner et sans avoir dans l'esprit les idées les plus superficielles sur l'affaire en question, ils sont résolus de se tenir attachés à leur parti, comme des soldats qui n'examinent point la cause qu'ils défendent: et si la vie d'un homme fait voir qu'il n'a aucun égard sincère pour la religion, il lui suffit d'avoir la main et la langue prettes à soutenir l'opinion commune, pour se rendre recommandable à ceux qui lui peuvent procurer de l'appui.

TH. Cette justice, que vous rendez au genre humain, ne tourne point à sa louange; et les hommes seroient plus excusables de suivre sincèrement leurs opinions, que de les contrefaire par intérêt. Peut-être pourtant qu'il y a plus de sincérité dans leur faits, que vous ne semblez donner à entendre. Car sans aucune connoissance de cause, ils peuvent être parvenus à une foi implicite en se soumettant généralement et quelquefois aveuglément, mais souvent de bonne foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois reconnu l'autorité. Il est vrai que l'intérêt, qu'ils y trouvent, contribue à cette soumission, mais cela n'empêche point qu'enfin l'opinion ne se forme. On se contente dans l'Eglise Romaine de cette foi implicite à peu près, n'y ayant peut-être point d'article, dû à la révélation, qui y soit jugé absolument fondamental et qui y passe pour nécessaire necessitate medii, c'est à dire, dont la créance soit une condition absolument nécessaire au salut. Et ils le sont tous necessitate praecepti, par la nécessité, qu'on y enseigne d'obéir à l'Eglise, comme on l'appelle, et de donner toute l'attention due à ce qui y est proposé, le tout sous peine de péché mortel. Mais cette nécessité n'exige qu'une docilité raisonnable et n'oblige point absolument à l'assentiment suivant les plus savans docteurs de cette Eglise. Le Cardinal Bellarmin même crut cependant que rien n'étoit meilleur que cette foi d'enfant, qui se soumet à une autorité établie, et il raconte avec approbation l'addresse d'un moribond, qui éluda le diable par ce cercle, qu'on lui entend répéter souvent

«Je crois tout ce que croit l'Eglise,
L'Eglise croit ce que je crois.»

CHAPITRE XXI.

De la division des sciences.

§. 1. Ph. Nous voilà au bout de notre course et toutes les opérations de l'entendement sont éclaircies. Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail même de nos connoissances. Cependant ici il sera peut-être à propos, avant que de finir, d'en faire une revue générale en considérant la division des sciences. Tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain est ou la nature des choses en elles-mêmes; ou en second lieu l'homme en qualité d'Agent, tendant à sa fin et particulièrement à sa félicité; ou en troisième lieu, les moyens d'acquérir et de communiquer la connoisance. Et voilà la science divisée en trois espèces. §. 2. La première est la Physique ou la Philosophie naturelle, qui comprend non seulement les corps et leurs affections comme nombre, figure, mais encore les esprits, Dieu même et les Anges. §. 3. La seconde est la Philosophie pratique ou la morale, qui enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connoissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste. §. 4. Enfin la troisiéme est la Logique ou la connoissance des signes, car λόγος signifie parole. Et nous avons besoin des signes de nos idées pour pouvoir nous entrecommuniquer nos pensées, aussi bien que pour les enregîtrer pour notre propre usage. Et peut-être que si l'on considéroit distinctement et avec tout le soin possible que cette dernière espèce de science roule sur les idées et les mots, nous aurions une Logique et une Critique différente de celle qu'on a vues jusqu'ici. Et ces trois espèces, la Physique, la Morale, et la Logique, sont comme trois grandes provinces dans le monde intellectuel, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre.

TH. Cette division a déjà été célèbre chez les anciens; car sous la Logique ils comprenoient encore, comme vous faites, tout ce qu'on rapporte aux paroles et à l'explication de nos pensées, artes dicendi. Cependant il y a de la difficulté là dedans; car la science de raisonner, de juger, d'inventer paroît bien différente de la connoissance des Etymologies des mots et de l'usage des langues, qui est quelque chose d'indéfini et d'arbitraire. De plus, en expliquant les mots on est obligé de faire une course dans les sciences mêmes comme il paroît par les Dictionnaires; et de l'autre côté on ne sauroit traiter la science sans donner en même tems les définitions des termes. Mais la principale difficulté, qui se trouve dans cette division des sciences, est, que chaque parti paroît engloutir le tout, premièrement la Morale et la Logique tomberont dans la Physique, prise aussi généralement qu'on vient de dire; car en parlant des esprits, c'est à dire des substances qui ont de l'entendement et de la volonté et en expliquant cet entendement à fond, vous

y ferez entrer toute la Logique: et en expliquant dans la doctrine des esprits ce qui appartient à la volonté, il faudroit parler du bien et du mal, de la félicité et de la misère, et il ne tiendra qu'à vous de pousser assez cette doctrine pour y faire entrer toute la Philosophie pratique. En échange tout pourroit entrer dans la Philosophie pratique comme servant à notre félicité. Vous savéz qu'on considère la Théologie avec raison comme une science pratique, et la Jurisprudence aussi bien que la Médecine ne le sont pas moins; de sorte que la doctrine de la félicité humaine ou de notre bien et mal absorbera toutes ces connoissances, lorsqu'on voudra expliquer suffisamment tous les moyens, qui servent à la fin que la raison se propose. C'est ainsi que Zwingerus a tout compris dans son Théatre méthodique de la vie humaine, que Beyerling a détraqué en le mettant en ordre alphabétique. Et en traitant toutes les matières par dictionnaires suivant l'ordre de l'Alphabet, la doctrine des langues (que vous mettez dans la Logique avec les anciens) c'est à dire, dans la discursive, s'emparera à son tour du territoire des deux autres. Voilà donc vos trois grandes provinces de l'Encyclopédie en guerre continuelle, puisque l'un entreprend toujours sur les droits des autres. Les Nominaux ont cru, qu'il y avoit autant de sciences particulières que de vérités, lesquelles composoient après des tous, selon qu'on les arrangeoit; et d'autres, comparent le corps entier de nos connoissances à un océan, qui est tout d'une piéce et qui n'est divisé en Calédonien, Atlantique, Aethiopique, Indien, que par des lignes arbitraires. Il se trouve ordinairement qu'une même vérité peut être placée en différens endroits, selon les termes qu'elle contient, et même selon les termes moyens ou causes, dont elle dépend, et selon les suites et les effets qu'elle peut avoir. Une proposition catégorique simple n'a que deux termes; mais une proposition hypothètique en peut avoir quatre, sans parler des énonciations composées. Une histoire mémorable peut être placée dans les annales de l'histoire universelle et dans l'histoire du pays, où elle est arrivée, et dans l'histoire de la vie d'un homme, qui y étoit intéressé. Et supposé qu'il s'y agisse de quelque beau précepte de morale, de quelque stratagème de guerre, de quelque invention utile pour les arts, qui servent à la commodité de la vie ou à la santé des hommes, cette même histoire sera rapportée utilement à la science ou art qu'elle regarde, et même on en pourra faire mention en deux endroits de cette science, savoir dans l'histoire de la discipline pour raconter son accroissement effectif, et aussi dans les préceptes, pour les confirmer ou éclaircir par les exemples. Par exemple ce qu'on raconte bien à propos dans la vie du Cardinal Ximénes, qu'une femme Moresque le guérit par des frictions seulement d'une hectique presque désespérée, mérite encore lieu dans un système de Médecine tant au chapitre de la fièvre hectique, que lorsqu'il s'agit d'une diète Médicinale en y comprenant les exercices; et cette observation servira encore à mieux découvrir les causes de cette maladie. Mais on en pourroit parler encore dans la Logique médicinale, où il s'agit de l'art de trouver les remèdes, et dans l'histoire de la Médecine, pour faire voir comment les remèdes sont venus à la connoissance des hommes, et que c'est bien souvent par le secours de simples Empiriques et même des charlatans. Beverovicius dans un joli livre de la Médecine ancienne, tiré tout entier des auteurs non Médecins, auroit rendu son ouvrage encore plus beau, s'il fut passé jusqu'aux auteurs modernes. On voit par là, qu'une même vérité peut avoir beaucoup de places selon les différens rapports qu'elle peut avoir. Et ceux qui rangent une Bibliothèque ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant suspendus entre deux ou trois endroits également convenables. Mais ne parlons maintenant que des doctrines générales, et mettons à part les faits singuliers, l'histoire et les langues. Je trouve deux dispositions principales de toutes les vérités doctrinales, dont chacune auroit son mérite, et qu'il seroit bon de joindre. L'une seroit synthetique et théorique, rangeant les vérités selon l'ordre des preuves, comme font les Mathématiciens, de sorte que chaque proposition viendroit après celles, dont elle dépend. L'autre disposition seroit analytique et pratique, commencant par le but des hommes, c'est à dire par les biens, dont le comble est la félicité, et cherchant par ordre les moyens, qui servent à acquérir ces biens ou à éviter les maux contraires. Et ces deux méthodes ont lieu dans l'Encyclopédie en général comme encore quelques uns les ont pratiquées dans les sciences particulières; car la Geométrie même, traitée synthétiquement par Euclide comme une science, a été traitée par quelques autres comme un art et pourroit néanmoins être traitée démonstrativement sous cette forme, qui en montreroit même l'invention; comme si quelqu'un se proposoit de mesurer toutes sortes de figures plattes, et commençant par les rectilignes s'avisoit qu'on les peut partager en triangles et que chaque triangle est la moitié d'un parallelogramme, et que les parallélogrammes peuvent être réduits aux rectangles, dont la mesure est aisée. Mais en écrivant l'Encyclopédie suivant toutes ces deux dispositions ensemble, on pourroit prendre des mesures de renvoi, pour éviter les répétitions.

A ces deux dispositions il faudroit joindre la troisième suivant les termes, qui en effet ne seroit qu'une espèce de répertoire, soit systématique, rangeant les termes selon certains prédicamens, qui seroient communs à toutes les nations; soit alphabétique selon la langue reçue parmi les savans. Or ce Répertoire seroit nécessaire pour trouver ensemble toutes les propositions, où le terme entre d'une manière assez remarquable; car suivant les deux voies précédentes, où les vérités sont rangées selon leur origine ou selon leur usage, les vérités, qui regardent un même terme, ne sauroient se trouver ensemble. Par exemple, il n'a point été permis à Euclide, lorsqu'il enseignoit de trouver la moitié d'un angle, d'y ajouter le moyen d'en trouver le tiers, parcequ'il auroit falu parler des sections coniques, dont on ne pouvoit pas encore prendre connoissance en cet endroit. Mais le Répertoire peut et doit indiquer les endroits où se trouvent les propositions importantes, qui regardent un même sujet. Et nous manquons encore d'un tel répertoire en Géométrie, qui seroit d'un grand usage pour faciliter même l'invention et pousser la science, car il soulageroit la mémoire et nous épargneroit souvent la peine de chercher de nouveau ce qui est déjà tout trouvé. Et ces répertoires encore serviroient à plus forte raison dans les autres sciences, où l'art de raisonner a moins de pouvoir, et seroit sur tout d'une extrême nécessité dans la Médecine. Mais l'art de faire de tels répertoires ne seroit pas des moindres. Or considérant ces trois dispositions, je trouve cela de curieux, qu'elles répondent à l'ancienne division, que vous avez renouvellée, qui partage la science ou la Philosophie en théorique, pratique, et discursive, ou bien en physique, morale et logique. Car la disposition synthétique répond à la théorique, l'analytique à la pratique, et celle du répertoire selon les termes, à la logique: de sorte que cette ancienne division va fort bien, pourvu qu'on l'entende comme je viens d'expliquer ces dispositions, c'est à dire, non pas comme des sciences distinctes, mais comme des arrangemens divers des mêmes vérités, autant qu'on juge à propos de les répéter. Il y a encore une division civile des sciences selon les facultés et les professions. On s'en sert dans les Universités et dans les arrangemens des Bibliothèques; et Draudius avec son continuateur Lipenius, qui nous ont laissé le plus ample mais non pas le meilleur catalogue de livres, au lieu de suivre la méthode des Pandectes de Gesner, qui est toute systématique, se sont contentés de se servir de la grande division des matières (à peu près comme les libraires) suivant les quatre facultès (comme on les appelle) de Théologie, de Jurisprudence, de Médecine et de Philosophie, et ont rangé par après les titres de chaque faculté selon l'ordre alphabétique des termes principaux, qui entrent dans l'inscription des livres: ce qui soulageoit ces auteurs parcequ'ils n'avoient pas besoin de voir le livre ni d'entendre la matière que le livre traite, mais il ne sert pas assez aux autres, à moins qu'on ne fasse des renvois des titres à d'autres de pareille signification; car sans parler de quantité de fautes, qu'ils ont faites, l'on voit que souvent une même chose est appellée de différens noms, comme par exemple, observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, benedicta, et quantité d'autres inscriptions semblables; de tels livres de Jurisconsultes ne signifient que des mélanges du droit Romain. C'est pourquoi la disposition systématique des matières est sans doute la meilleure, et on y peut joindre des indices alphabétiques bien amples selon les termes et les auteurs. La division civile et reçue, selon les quatre facultés, n'est point à mépriser. La Théologie traite de la félicité éternelle et de tout ce qui s'y rapporte, autant que cela dépend de l'âme et de la conscience. C'est comme une Jurisprudence, qui regarde ce qu'on dit être de foro interno et emploie des substances et intelligences invisibles. La Jurisprudence a pour objet le gouvernement et les loix, dont le but est la félicité des hommes autant qu'on y peut contribuer par l'extérieur et le sensible; mais elle ne regarde principalement que ce qui dépend de la nature de l'esprit, et n'entre point fort avant dans le détail des choses corporelles, dont elle suppose la nature pour les employer comme des moyens. Ainsi elle se décharge d'abord d'un grand point, qui regarde la santé, la vigueur, et la perfection du corps humain, dont le soin est départi à la faculté de Médecine. Quelques uns ont cru avec quelque raison, qu'on pourroit ajouter aux autres la Faculté oeconomique, qui contiendroit les arts mathématiques et méchaniques, et tout ce qui regarde le détail de la subsistance des hommes et des commodités de la vie, où l'agriculture et l'architecture seroient comprises. Mais on abandonne à la faculté de la Philosophie tout ce qui n'est pas compris dans les trois facultés qu'on appelle supérieures. On l'a fait assez mal, car c'est sans donner moyen à ceux qui sont de cette quatrième faculté de se perfectionner par la pratique, comme peuvent faire ceux, qui enseignent les autres facultés. Ainsi excepté peut-être les Mathématiques, on ne considère la faculté de Philophie que

comme une introduction aux autres. C'est pourquoi l'on veut que la jeunesse y apprenne l'histoire et les arts de parler et quelques rudimens de la Théologie et de la Jurisprudence naturelle, indépendantes des loix divines et humaines, sous le titre de Métaphysique ou Pneumatique, de Morale et de Politique, avec quelque peu de Physique encore, pour servir aux jeunes Médecins. C'est là la division civile des sciences suivant les corps et professions des savans, qui les enseignent, sans parler des professions de ceux qui travaillent pour le public autrement que par leurs discours et qui devroient être dirigés par les vrais savans, si les mesures du savoir étoient bien prises. Et même dans les arts manuels plus nobles, le savoir a été fort bien allié avec l'opération, et pourroit l'être d'avantage. Comme en effet on les allie ensemble dans la Médecine non seulement autrefois chez les anciens (où les Médecins étoient encore Chirurgiens et Apothicaires) mais encore aujourd'hui sur tout chez les Chimistes. Cette alliance aussi de la pratique et de la théorie se voit à la guerre, et chez ceux qui enseignent ce qu'on appelle les exercices, comme aussi chez les peintres ou Sculpteurs et Musiciens et chez quelques autres espèces de Virtuosi. Et si les principes de toutes ces professions et arts et même des métiers, étoient enseignés pratiquement chez les Philosophes, ou dans quelqu'autre faculté de savans que ce pourroit être, ces savans seroient véritablement les précepteurs du genre humain. Mais il faudroit changer en bien des choses l'état présent de la littérature et de l'éducation de la jeunesse et par conséquent de la police. Et quand je considère combien les hommes sont avancés en connoissance depuis un siècle ou deux, et combien il leur seroit aisé d'aller incomparablement plus loin pour se rendre plus heureux, je ne désespère point qu'on ne vienne à quelque amandement considérable dans un tems plus tranquille sous quelque grand Prince, que Dieu pourra susciter pour le bien du genre humain.

XL. b. [1])

SCHREIBEN AN GABRIEL WAGNER.

VOM

NUTZEN DER VERNUNFTKUNST ODER LOGIK.

1 6 9 6.

(Leibnitz's Deutsche Schriften, herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer 1r. Band. Berlin, 1838. 8. p. 374 — 398.)

Wohledler, insonders geehrter Herr!

Nachdem derselbige seine zu mir habende Neigung und von mir habende gute Meinung öffentlich, und zwar allerdings über mein Verdienst bezeiget, ehe er mit mir einige Kundschaft gehabt, so ist mir dessen unlängst erhaltenes Schreiben samt denen beigefügten gelehrten und nachdrücklichen Vernunft-Uebungen, so er durch den Druck herausgegeben,

[1]) Dum editor itinere impeditus erat quin ipse plagulas impressas recognosceret, factum est typothetae errore ut haec epistola destinato loco dejiceretur. Quam nunc damus tamquam primi voluminis appendicem; numeroque imposito locum significamus legitimum. Quippe eam excipere debebat scriptionem (p. 134. seq. huj. Ed.) cui titulus: Troisième eclaircissement etc.

um so viel mehr angenehm gewesen. Und befinde ich mich dadurch verbunden, demselben Dank zu erstatten, auch mich zu angenehmen Diensten zu erbieten, dabeneben auch über ein- und anders meine wohlmeinende, doch ohnvorgreifliche Gedanken aufrichtig zu eröffnen, der Hofnung, es werde es mein geehrter Herr im Besten aufnehmen, und vielleicht bei reiflicher Ueberlegung darunter etwas Dienliches finden.

Ich vernehme demnach, dass dessen Vernunftübungen einigen gelehrten Leuten Gelegenheit gegeben, sich zu entrüsten, und solche also aufzunehmen, als ob er der in Schwang gehenden Gelehrsamkeit, so auf den hohen und andern Schulen getrieben, und insgemein gelobt und verlangt wird, zum Theil, und sonderlich so weit sie von der Naturkunde etwas entfernet, gleichsam den Krieg damit angekündiget, und ihm fürgenommen, den ganzen Orden deren, so sich darauf legen, bei anderen Leuten in Schimpf und Verachtung zu bringen. Nun bin ich zwar versichert, dass solches seine Meinung ganz nicht sei, kann auch nicht loben, dass man sie ihm zum ärgsten ausdeutet; zumalen er sich selbst deswegen verwahret, und ich aus dem Lateinischen, so ich von ihm gesehen, wahrgenommen, dass es ihm selbst an solcher Gelehrsamkeit nicht ermangele, und seine Schreibart, so er darin gebraucht, oft, (nicht weniger, als im Teutschen) etwas ohngemein Zierliches und Nachdrückliches, auf Schlag der Alten in sich habe, so da weiset, dass ihm deren Kundschaft gar nicht abgehe, noch zuwider sein müsse. Weilen aber gleich wohl ein- und anderes den widrigen Urtheilen einen Schein gegeben, so sollte ich fast dafür halten, mein geehrter Herr würde löblich thun, sowohl zur Rettung der vermeint verletzten Ehre solcher Gelehrten, als auch zu seiner Entbürdung, wenn er ein- und anderes erklären, und etwa bei dem Fortsatz der Vernunftübungen, oder sonst öffentlich zu vernehmen geben wollte, dass er nicht die Wissenschaften oder Arten der Gelehrsamkeit, auch nicht die, so denenselben fleissig obliegen und solche wohl verstehen, weniger den ganzen Orden gewisser Gelehrten tadeln, am allerwenigsten Jemand schimpfen oder verachten wollen.

Ich bekenne an meinem wenigen Ort, dass ich in meiner ersten Jugend geneigt gewesen, viel zu verwerfen, so in der gelehrten Welt eingeführet. Aber bei anwachsenden Jahren und näherer Insicht habe den Nutzen mancher Dinge befunden, die ich zuvor gering geachtet, mithin nunmehr gelernet, nicht leicht etwas zu verachten, welche Regel ich für besser und sicherer halte, als die, so einige stoische Liebhaber der Weisheit und aus ihnen Horatius gelehret: nichts zu bewundern. Wie ich denn in Frankreich und sonsten den sogenannten Cartesianern solches zu verstehen geben, und sie gewarnet, dass sie durch Anzapfung der Schulen, weder für sich noch für die Studien wohlthun, und nur gelehrte Leute gegen neue, auch sonst gute Gedanken verbittern würden. So auch zum Theil erfolget, wie des hochgelehrten Hrn. Bischofs von Avranches, Huetii nicht ganz unverdiente Censur ausweiset; und habe ich an den Hrn. Pater Malebranche, so sonst mein guter Freund, nicht billigen können, dass er bald die Critik und Untersuchung des Römischen und Griechischen Alterthums, bald die Lesung der Rabbinischen und Arabischen Bücher, bald den Fleiss der Sternseher, bald sonst etwas durchziehen will, da doch alle diese Dinge ihren Nutzen haben, und gut, dass Leute seien, so ihr Werk davon machen, welche man durch Lob bei ihrer Mühe anfrischen, und nicht durch Verachtung von der vor das gemeine Wesen, oft ohne Belohnung unternommenen, grossen Arbeit abschrekken muss. Zweifle auch nicht, dass mein geehrter Herr hierinn mit mir guten Theils einig sein werde, inmassen er sich wegen der orientalischen Sprachen, der Sternkunst und anderen ganz wohl erklärt.

Weilen aber gleichwohl mein geehrter Herr hauptsächlich, wie ich sehe, dahin zu gehen scheint, dass die Vernunftkunst oder Logik, samt ihrer nahen Anverwandtinn, der gemeinlichen Wissenschaft oder Methaphysik gänzlich zu verwerfen und gleichsam zu verbannen, und mich selbst, den er zwar eines allzu grossen Lobes würdigt, unter die Verächter der Logik ausdrücklich zählet, hat mich solches um so viel mehr bewogen, meine Erklärung darüber an ihn zu thun. Und zweifle ich zwar zuvörderst nicht, dass mein geehrter Herr aus wohlmeinendem Eifer zu Aufnahme der wahren und nützlichen Wissenschaften ein solches geschrieben, damit die Menschen mit vergebenen Grübeln zu Verlust der edlen Zeit nicht aufgehalten würden, und mir darin eine Ehre gethan, dass er mich gleichsam zum Zeugen einer so wohl gemeinten Erinnerung gerufen. Weilen aber gleichwohl ich von der Sache selbst auf gewisse Maasse eine andere Meinung führe, so habe versuchen wollen, ob wir uns drüber in etwas verstehen, und vergleichen könnten, ich glaube auch, dass mein geehrter Herr, wie er's im Sinn hat, Recht habe, nur dass seine Ausdrückung weiter gehet, als seine Befindung.

Unter der Logik oder Denk-Kunst verstehe ich die Kunst, den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fürgestellt, zu beurtheilen, sondern auch,

was verborgen ist, zu erfinden. Wenn nun eine solche Kunst müglich, das ist, wenn treffliche Vortheile in solchen Wirkungen darzugeben, so folget, dass diese Kunst auf alle Weise zu suchen und hochzuschätzen, ja aller Künste und Wissenschaft Schlüssel zu achten. Nun scheinet, dass mein geehrter Herr zugebe, dass im Nachdenken und Erforschen sich schöne Vortheile finden; wenn er derohalben nicht zugeben wollte, dass man deren Begriff eine Logik nennen soll, so würde der Streit vom Worte sein; weil ihm aber dergleichen nicht zutraue, so sehe nicht, wie seine Gedanken anders zu nehmen, als dass er zwar nicht die wahre Logik, wohl aber dasjenige verwerfe, was wir bisher unter deren Namen verehren.

Wenn es nun diese Meinung hat, so muss ich zwar bekennen, dass alle unsere bisherigen Logiken kaum ein Schatten dessen sein, so ich wünsche, und so ich gleichsam von ferne sehe, muss aber gleichwohl der Wahrheit zur Steuer und einem jedem sein gebührend Recht zu thun, bekennen, dass ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches finde, dazu mich denn auch die Dankbarkeit verbindet, weilen ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, dass mir die Logik, auch wie man sie in Schulen gelehret, ein Grosses gefruchtet.

Ehe ich noch zu einer Schul-Classe kam, da man sie treibet, war ich ganz in den Historien und Poeten vertiefet; denn die Historien hatte ich angefangen zu lesen, fast sobald ich lesen können, und in den Versen fand ich grosse Lust und Leichtigkeit; aber sobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich sehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahr nahm. Ich begundt gleich zu merken, dass ein Grosses darin stecken müsste, so viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die grösste Lust empfand ich an den sogenannten Prädicamenten, so mir vorkam als eine Muster-Rolle aller Dinge der Welt, und suchte ich in allerhand Logiken nach, um zu sehen, wo solch allgemein Register am besten und ausführlichsten zu finden; ich fragte oft mich und meine Mitschüler, in welches Prädicament und dessen Fach wohl dies oder jenes gehören möchte, ob mir wohl nicht anstund, dass man so viel davon ganz ausschloss; einige der Prädicamenten, als sonderlich die zwei, wo nicht vier letzten, auch bei mir bald wegfielen, weil sie in den vorigen begriffen oder deren Nutzen sich in der That nicht zeigen wollte. Ich kam bald auf einen lustigen Fund, wie man oft vermittelst der Prädicamente etwas errathen und sich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nemlich das Bild davon noch hat, aber solches in seinem Hirn nicht sofort ertappen kann; denn da darf man sich oder Andere nur nach gewissen Prädicamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zusammengetragen hatte) befragen und gleichsam examiniren, so schliesset man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibet das Werk dergestalt in die Enge, dass man auf das recht Schuldige kommen kann, und dergestalt hätte vielleicht Nebucadnezar auch seinen vergessenen Traum wieder erwecken können. Bei solchem Eintäfeln der Kenntnisse kam ich in Uebung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisionis und subdivisionis) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mussten die Ramisten und halben Ramisten herhalten, sobald sich ein Register zusammen gehörender Dinge fand; und sonderlich so oft ich ein Geschlecht oder Gemeines antraf, so eine Zahl der besonderen Arten unter sich hatte, als z. E. die Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laster, so musste ich sie in eine Tafel bringen und versuchen, wie die Arten nach einander heraus kämen, und da fand ich gemeiniglich, dass die Erzählung unvollkommen, und noch mehr Arten beigesetzt werden könnten. Mit solchen allen hatte ich meine besondere Lust, schrieb auch allerhand Zeug zusammen, so zwar nicht geachtet, sondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, so mir noch jetzt nicht ganz missfällt. Den Nutzen dieser Uebung befand ich hernach, wenn ich eine Materie ausführen wollte, und erinnere mich, dass einstmals, da etwas von mir aufgesetzt, mich ein gelehrter Freund gefraget, wie mir doch alles, so ich anbracht, auch dienlich, aber nicht sofort zu erblicken, beigefallen. Dem ich geantwortet (wie es dann auch wahr) dass es durch divisiones und subdivisiones geschehen, die ich gleichsam als ein Netz oder Garn gebrauchet, das flüchtige Wild zu fangen. Ich fand auch, dass die Eintheilung diene, rechte Beschreibungen von den Dingen zu machen, ander Nutzen zu geschweigen. Zu allem Glück war ich in den sogenannten Humanioribus ziemlich fortgeschritten, ehe ich zu diesen Gedanken kommen, sonst würde ich mich schwerlich haben überwinden können, wieder zurück von den Sachen zu den Worten zu gehen.

Ich hatte auch sonsten viel Einfälle, die ich zu Zeiten den Lehrmeistern fürtrug, als unter andern: ob nicht gleich, wie die Termini simplices oder Kenntnisse (Notiones) durch die bekannten Prädicamente in Ordnung bracht, also auch eigne Prädicamente und ordentliche Reihen für die Terminos

complexos oder Wahrheiten zu machen. Ich wusste nemlich damals nicht, dass der Wisskünstler Grundbeweise (Mathematicae demonstrationes) eben dasjenige sei, was ich wünschte; Ich bemerkte auch, dass die Topica oder Sammelplätze der Erklärungs- und Beweismittel nicht wenig dienen, uns dasjenige, so wir zwar im Kopf, aber nicht in Gedanken haben, zu gehöriger Zeit zu erinnern, also nicht nur von den Sachen viel herzuschwätzen, sondern auch sie besser zu untersuchen, und bemerkte ich bereits damals, dass solche Plätze (Loci) oder Hauptsitze als Quellen zu gebrauchen, nicht nur der Beweismittel einer dargestellten Wahrheit, sondern auch der Erklärungsmittel einer vorgegebenen Sache, und dass sie also nicht allein Beweislichkeiten (argumentabilia) so zu reden, sondern auch Beileglichkeiten (praedicabilia) seien, allso die bekannten fünf praedicabilia des Porphyrii beiweiten nicht zureichen, welche nur die praedicata in recto oder Benennungen, und auch die nicht alle in sich halten, massen noch die Begränzung (definitio, bepaeling nennen es die Holländer) und Eintheilung (divisio) beizufügen. Denn es ja auch eine Beilage ist, dass z. E. jeder regulirter Körper entweder 4- oder 6- oder 8- oder 12- oder 20seitig sey; aber diejenigen praedicabilia, so da dienen pro praedicatis in obliquo oder die Quellen der Anbeilagen, wenn ich so reden sollte, hat Porphyrius übergangen und diese stecken in Topicis, massen Ursach, Werk, Ganzes, Theil etc. in der That dergleichen sein, und finde ich dass Hr. Placcius, berühmter Ictus in Homburg, (dessen Gelehrsamkeit, Fleiss, Nachdenken und sonderlich gutes Absehen ich hochschätze und dessen Kundschaft mein geehrter Herr wünscht) von den Locis vor andern wohl gehandelt und den Kern zusammengefasst; die Juristen haben sich in ihren Locis legalibus und sonst der Dinge nützlich bedient. Es entsteht auch eine gewisse Kunst zu fragen, nicht nur den Richtern und Berichtenden dienlich, sondern auch auf Reisen wohl zu gebrauchen bei denen Gelegenheiten, da seltsame Dinge oder sonderbare Personen zu sehen oder zu sprechen, von denen viel zu erfahren stehet, damit man nemlich solche vorbeistreichende und nicht wiederkommende Fügung wohl brauche und nicht hernach auf sich selbst böse sei, dass man dies oder jenes nicht gefraget oder beobachtet. Dahin gehöret auch die Kunst, die Natur selbst auszufragen und gleichsam auf die Folterbank zu bringen, Ars experimentandi, so Verulamius wohl angegriffen. Mein geehrter Herr wird sagen, dass die wackersten Köpfe sich solcher Vortheile wenig bedienen, sondern mit ihrem natürlichen Verstande genug zu recht kommen, und dass schlechte Tropfe mit allen Vortheilen es ihnen nicht gleich thun. Es ist nicht ohne; es ist aber auch wahr, dass wenig sein, so die Vortheile wissen oder brauchen und dass es gleichsam ein Verhängniss für das menschliche Geschlecht, dass es die von Gott erzeigte Gnade und Schätze der gütigen Natur so wenig sich zu Nutz macht; wie ich dann der Meinung bin, dass die Menschen bereits jetzo unglaubliche Dinge leisten können, wenn sie recht dazu thun wollten, aber ihre Augen werden annoch gehalten, und Alles muss Zeit haben, reif zu werden; demnach stehe ich in den Gedanken, dass ein schlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und deren Uebung es dem Besten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal bessere Linien ziehen kann, als der grösste Meister aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen.

Bisher habe von dem Theil der bekannten Logik geredet, so zur Erfindung dienet, nun muss auch von dem Theil gedenken, so zum Urtheil gehöret, welches zwar einigermassen vorhergehen sollte; und da kommen für die Schlussfolgen mit samt den Figuren und Arten der Schlüsse. Dies Theil hält man für das unnützlichste und spottet über Barbara, Celarent, ich habe es aber auch anders befunden, und ob zwar Hr. Arnauld in seiner Denkkunst selbst meinet, die Menschen fehlten nicht leicht in der Form, sondern fast allein in der Materie, so verhält sichs doch in der That ganz anders, und hat Hr. Hugens mit mir beobachtet, dass gemeiniglich die mathematischen Fehler selbst, so man Paralogismos nennet, von verwahrloseter Form entsprossen.

Es ist gewiss kein Geringes, dass Aristoteles diese Formen in unfehlbare Gesetze brachte, mithin der erste in der That gewesen, der mathematisch ausser der Mathematik geschrieben. Ich habe auch etwas zur Neugierigkeit beigetragen, indem ich wisskünstig bewiesen, dass jede der vier Figuren just nur sechs gültige Arten habe, und also (gegen die gemeine Lehre), eine so viel als die andere; inmassen die Natur in allen Dingen regulär; und dies deucht mich nicht weniger beachtungswürdig, als die Zahl der regulären Körper. Zwar ist diese Arbeit des Aristoteles nur ein Anfang und gleichsam das A B C, wie es dann andere, mehr zusammengesetzte und schwerere Formen giebt, die man alsdann erst brauchen kann, wenn man sie mit Hülfe dieser ersten und leichten Formen festgestellt, als zum Exempel, die Euclidischen Schlussformen, da die Verhaltungen (proportiones) versetzt werden invertendo, compo-

nendo, dividendo rationes etc. Ja selbst die Additionen, Multiplicationen oder Divisionen der Zahlen, wie man sie in den Rechenschulen lehret, sind Beweisformen (Argumenta in forma) und man kann sich darauf verlassen, weil sie kraft ihrer Form beweisen; und auf solche Weise kann man sagen, dass eine ganze Buchhalterrechnung förmlich schliesse und aus Argumentis in forma bestehe. So ist es auch mit der Algebra und vielen andern förmlichen Beweisen bewandt, so nemlich nackend und doch vollkommen. Es ist nicht eben nöthig, dass alle Schlussformen heissen: Omnis, atqui, ergo; in allen unfehlbaren Wissenschaften, wenn sie genau bewiesen werden, sind gleichsam höhere logische Formen einverleibt, so theils aus dem Aristotelischen fliessen, theils noch etwas Anderes zu Hülfe nehmen. Cardan hat dies in seiner Logik ersehen, und gleich wie man den Bauern überlässt, mit den Fingern zu zählen, und mit Strichen und Kreuzen sich zu behelfen, da hingegen ein Rechner viel höhere Künste hat, also, nachdem man die Logik in den rechten Wissenschaften höher gesteigert, hat man den Schülern überlassen, dass sie mit omnis, atqui, ergo gleichsam an den Fingern rechnen, und so zu sagen auf einmal nicht mehr als 3 zählen können, weil ihre Schlüsse und Syllogismi tritermini nur 3 Sachen und 3 Sätze haben. Doch ists bisweilen rathsam, dass man sich an solche Bauer-Rechnung und Kinder-Logik halte. Denn gleichwie man geringer Geld mit Würfen annimmt, grosse Stücke aber, zumal von Gold, lieber zählet, und wenn man Diamanten zu berechnen hätte, gern die Mühe nehmen würde, solche an den Fingern abzuzählen, weilen diese Rechnung zwar am schlechtesten doch aber am sichersten ist, dahingegen je höher, künstlicher und geschwinder die Rechnung, je leichter auch sich zu verrechnen; so ist es auch mit der Logik bewandt, dass man nemlich in wichtigen, zumal theologischen Streitsachen, so Gottes Wesen und Willen, auch unsere Seele betreffend, wohl thut, wenn man alles mit grossem Fleiss auflöset, und auf die allereinfaltigsten und handgreiflichsten Schlüsse bringt, da auch der geringste Schüler ohnfehlbar sehen kann, was folge oder nicht; und wird sich finden, dass man oft bei wichtigen Gesprächen stecken bleiben und still stehen müssen, weil man von der Form abgewichen; gleichwie man einen Zwirnsknaul zum Gordischen Knoten machen kann, wenn man ihn unordentlich aufthut.

Und muss ich hierbei meine Gedanken von rechten Gebrauch des förmlichen Disputirens in etwas setzen. Man hat es in die Auditoria der hohen und niederen Schulen verbannet, und eines der wichtigsten Mittel, die menschlichen Fehler zu meiden, fast bloss zu einem Kinderspiel gemacht, dessen man sich hernach gleichsam schämet, wenn man zu was Rechtes schreitet. Es ist auch kein Wunder, wie mans damit macht; denn oft scheinet, dass mans nicht brauchen wolle, hinter die Wahrheit zu kommen, sondern nur jungen Leuten ein wenig Muth zu machen, um sich öffentlich zu zeigen und zu verantworten. — Daher fängt man etwa einen Syllogismum an, aber den Satz, so vermeinet, oder unterschieden wird, beweiset man selten wieder mit einem neuen Syllogismo; viel weniger den streitigen Satz des Prosyllogismi und so fort; wie es denn sein sollte, wenn man wahrhaftig in Form disputiren wollte; sondern man bricht bald ab, fällt auf die Gespräche und Discurse, und endlich auf ein Ehrenwort oder Compliment.

Nun bekenne ich, dass es bei dem Zweck einer blossen Uebung der Jugend nicht wohl anders sein kann; denn wenn man förmlich ausdisputiren wollte, würden etliche Tage auf einen Syllogismum gehen, um solchen recht zu verfolgen, und wo bliebe das Auditorium mit den übrigen Opponenten? So würde auch die grosse Zahl der Prosyllogismorum einen rechten Irrgarten machen, daraus ohne Protocoll nicht zu kommen, zu geschweigen des grossen Verstandes und ungemeiner Scharfsinnigkeit, so erfordert würde, aus dem Stegereif sich recht zu begreifen und den Beweis immer bis auf die ersten Ursprünge und Grundwahrheiten fortzusetzen. Ist es derowegen eines von den menschlichen Verkehrungen, dass man die Form allein brauchet, wo sie wenig helfen kann, und bald abgebrochen werden muss, nemlich bei mündlichen Streitgesprächen, und zwar junger Leute, und bloss zur Uebung; aber wo die Form aus grossen Schwierigkeiten helfen könnte, nemlich bei schriftlichen Disputations-Gesetzen, zumal in wichtigen geistlichen Streitigkeiten, da wird sie ausser Acht gelassen; sogar dass oft dadurch schädliche Irrthümer entstehen, auch unterhalten werden; weilen in freien Discursen mehr auf die Fertigkeit, Beredsamkeit, Spitzfindigkeit, auch Gunst und Ansehen, als Grund der Wahrheit ankommt, und wenn beiderseits ansehnliche wackere Leute die Rede führen, nichts gerichtet wird, sondern die Parteien nur gesteifet werden.

Ich habe zu unterschiedenen Malen der Sache nachgedacht, auch einige Proben angestellt, und sehe, dass nicht fehlen kann, wenn derjenige, so etwas zu beweisen unternimmt, bei einem jeden ganz oder zum Theil geleugneten Satze wieder einen Syllogismum formiren sollte, er endlich nothwendig entweder aus Mangel des Beweises aufhören und

das erkennen, oder den Gegenpart auf unverneinliche Sätze, mithin auch zum Geständniss treiben, oder doch (welches zumal in zufälligen Materien zu Masse kommt) sich des Beweises auf ihn entladen werde. Daher die Disputirform zwar in nothwendigen Sachen, da ewige Wahrheiten vorfallen, zur Nothdurft ausgemacht, nicht aber in Zufälligkeiten, wo man das Wahrscheinlichste wählen muss, allda zweierlei annoch auszuführen. Erstlich von der Präsumtion, das ist, wenn und wie einer den Beweis von sich auf einen andern zu legen Macht habe, vors andere von den gradibus probabilitatis, wie man die Anzeigungen, so keinen vollkommenen Beweis machen und gegen einander laufen (indicantia et contraindicantia wie die Medici reden) abwägen und schätzen solle, um den Ausschlag zu geben. Denn man insgemein gar wohl sagt, rationes non esse numerandas, sed ponderandas, man müsse die Anzeigungen nicht zählen, sondern wägen, aber Niemand hat noch die Wage dazu gezeiget, wiewohl keine dem Werk näher gekommen, und mehr Hülfe an Hand gegeben, als die Juristen; daher ich auch der Materie nicht wenig nachgedacht, und dermaleins den Mangel in etwas zu ersetzen hoffe. Und dieses dienet auch zur Auslegungskunst und einfolglich in der Theologie, und stecket darin ein untrüglicher Schiedsrichter der Streitigkeiten, nicht dass uns allemal erlaubt, die Wahrheit auszufinden, denn solche in dem hohen Geheimnisse sich Gott oft selbst vorbehalten und uns, was wir gerne wissen wollten, nicht allemal offenbaret; sondern man kann dies zum wenigsten allemal ausmachen: erstlich ob die Sache vollkömmlich bewiesen, vors andere ob nicht, ob und wie weit sie glaublich gemacht worden.

Ich habe in einer halb-mathematischen Streitigkeit einsmals mit einem gelehrten Mann einen Versuch gethan; wir beide suchten die Wahrheit und wechselten Briefe mit einander, zwar mit Höflichkeit, doch nicht ohne Klage des einen gegen den andern, als ob einer dem andern seine Meinung und Reden wiewohl unschuldig verkehrte; da schlug ich die syllogistische Form für, so mein Gegenpart beliebte, wir trieben es über den zwölften Prosyllogismum. Von Stund an, da wirs angefangen, hörte das Klagen auf und einer verstund den andern, nicht ohne ferneren Nutzen zu beiden Seiten. Weil nun dieses leicht und lustig zu practiciren, dass man sich die Syllogismos und Prosyllogismos mit den förmlichen Antworten schicke und wiederschicke, so sollte man oft dadurch auch in wichtigen Fragen der Wissenschaften auf den Grund kommen und sich aus seinen Einbildungen und Träumen helfen können, weil dergestalt alles Wiederholen, Ausschweifen und unnöthige Weitläuftigkeit, denn ferner alle Mangelhaftigkeit, Verschweigung und geflissenes oder versehenes Uebergehen, letztlichen auch alle Unordnungen, Missverstände und unanständige Bewegungen durch die Art des Processes selbst abgehen würden.

Dies ist, was ich von dem grossen von mir mehrentheils versuchten Nutzen der bekannten Logik, da sie recht gebrauchet wird, diesmal melden wollen; dass aber diese Vernunftkunst noch unvergleichlich höher zu bringen, halte ich vor gewiss, und glaube es zu sehen, auch einigen Vorschmack davon zu haben, dazu ich aber ohne die Mathematik wohl schwerlich kommen wäre; und ob ich zwar schon einigen Grund darin gefunden, da ich noch nicht einmal im mathematischen Novitiat war, und hernach im zwanzigsten Jahre meines Alters bereits etwas davon in Druck gegeben, so habe doch endlich gespüret, wie sehr die Wege verhauen und wie schwer es würde gewesen sein, ohne Hülfe der innern Mathematik eine Oeffnung zu finden. Was nun meines Ermessens darin zu leisten müglich, ist von solchem Begriff, dass ich mir nicht getraue, ohne wirkliche Proben genugsamen Glauben zu finden, und werde also lieber eine mehrere Ausführung annoch aussetzen. Will derowegen für diesmal davon abbrechen und etwas auf meines geehrten Herrn Gründe erwähnen, so er der Logik entgegengesetzt. Ich finde aber, dass sie nur gegen deren Unbrauch und Missbrauch gehen; denn 1) kann die Logik als Denkkunst zum Ordnen und Wohlreden dienen, obschon die, so sie lehren insgemein weder wohlordnen, noch wohlreden. Nur dies folget daraus, dass sie ihre Kunst entweder nicht wohl verstehen, oder wenigstens nicht üben, denn, es kann einer alles verstehen, was Ptolemäus, Aristoxenus und Zarlinus von der Musik geschrieben, der doch weder singen noch spielen kann. 2) Dass keiner den andern überweiset ist die Ursach, weil man die Form, das ist, den ordentlichen Process, nicht zum Ernst, sondern gleichsam zum Spiel der Jugend brauchet, oder vielmehr kaum zu brauchen sich stellet. 3) Es ist nicht ohne, dass man einen grossen Theil der Künste mit der blossen natürlichen Logik erfunden habe und auch lehren könne; aber es kann auch ein vernünftiger Mensch, der weder Schrift noch Ziffern verstehet, mit einer natürlichen Arithmetik die Nothdurft ausrechnen; sollte deswegen die Rechenkunst nicht sein? Ich bin selbst der Meinung, man thäte wohl, dass man die Mathematik, Historie und anderes vor der ausführlichen Logik lernte; denn wie will der die Gedanken wohl

ordnen, der noch wenig bedacht. Wenn man aber mit einem Vorrath guter Gedanken versehen, dann kann man sie mustern und abmessen, und mit Hülfe der darin sich zeigenden Ordnung desto besser auf etwas Neues kommen. Es ist hierin wie mit der Sprachkunst, da bin ich auch der Meinung, man solle sich bei Erlernung einer Sprache mehr an die Uebung, als Grammatik halten; wenn man aber schon ziemlich in der Sprache erfahren, dann dienet die Grammatik, darin höher zu steigen Sonsten muss bei dem, so allda vorkommt, erwähnen, dass Plato nicht wenig in der Logik gethan und hatte das Frag-Disputiren auch seinen Nutzen. Sonst weiss ich nicht, ob Archimedes und Cartesius unter die Verächter der Logik zu zählen, wenigstens hat sie Cartesius bei den Jesuitern zur Flèche mit grossem Fleiss gelehret, und ist er in der scholastischen Philosophie ganz wohl erfahren gewesen, welche auch viel Gutes in sich hat, wenns nur ausgeklaubet wäre. Jungium halte ich überaus hoch, und kann den Verlust seiner Manuscripte nicht genug beklagen. Felden ist auch bei mir in keinem geringen Prädicament, die übrigen dabei erwähnten gelehrten Leute sind auch nicht zu verachten. 4) Dass durch die Logik nichts erfunden, kann ich nicht allerdings zugeben; alles, was durch den Verstand erfunden, ist durch die guten Regeln der Logik erfunden, obschon solche Regeln anfangs nicht gleich ausdrücklich aufgezeichnet, oder zusammen geschrieben gewesen. Ein guter Maler, der sich durch die Uebung an die rechte Proportion gewöhnet, zeichnet nach der Mess- und Sehkunst; und wenn auch solche Künste gleich nicht beschrieben oder wenigstens ihm nicht ausdrücklich bekannt, so ist doch der Grund in ihm. Inzwischen ist alles auch in der Malerei weit vollkommener worden, nachdem die Perspective zu einem Theil der Wisskunst erwachsen. 5) Es ist kein Zweifel, dass der, so die Vortheile der Vernunftkunst zu brauchen gewohnt, scharfsinniger als andere verfahren. 6) Die Menschen sind vernünftig auch ohne beschriebene Vernunftkunst, gleichwie sie singen können auch ohne Kunst der Musik; wenn man aber so viel Fleiss angewendet hätte, die rechte Vernunftkunst in Uebung zu bringen, als man auf die Singkunst gewendet, würden die Menschen Wunderdinge geleistet haben; allein das ist unterblieben, weil man wenig auf die Dinge geachtet, so nicht sofort mit den äusserlichen Sinnen zu bemerken. Cicero sagt wohl, es sei nichts schöner, als die Tugend, aber wie wenig sehens? Was von Erklärung der Worte gemeldet wird, darauf diene, dass solche zugleich die Dargebung der Ursache mit sich führen, wenn es durch solche Definitiones geschieht, die ich reales nenne, welche anderswo erkläret. Man nehme ein Exempel, so ein wenig schwerer, als das angeführte, warum 3 mal 4 sei 12; nemlich, warum durch Zusammensetzung der ungeraden Zahlen nach einander, lauter gevierte Zahlen entstehen, als

1 3 5 7 9 11 13

1 — 4 — 9 16 25 36 49

1 ist 1 | 3 u. 1 ist 4 | 5 u. 4 ist 9 | 7 u. 9 ist 16 | etc.

so wird man bei Auffindung der Ursache wohl den rechten Gebrauch der Denkkunst bemerken. 7) Dass alles ohne Folgerkunst gelernet werden könne, ist schon gestanden und beantwortet. Allein wie die Chinesen viel treffliche Dinge gethan, ohne eine andere als natürliche Messkunst zu haben, also ist auch viel, ja das meiste ohne den Gebrauch einer eigentlichen Denkkunst geschehen. Unterdessen bleibt doch der Denkkunst ihr Preis und Nutz, sowohl als der Messkunst. 8) Es ist wahr, dass man erst die Denkkunst in den guten Gedanken von den Dingen, gleichsam als in Modellen suchen müssen, nachdem sie aber daraus einmal gefunden, so richtet man ferner die Gedanken nach der Kunst, damit sie auch gut und modellmässig werden; doch ohne Beiseitsetzung der Uebung und Betrachtung guter Gedanken. Ein Maler, Bildhauer und Baumeister studiret an den Antiken, und formirt sich daraus ein Vorbild. Man hat auch die Sache daraus in Regeln bracht, denen nunmehr gefolget wird, inzwischen unterlässt man nicht, schöne Kunstwerke fleissig zu beschauen. 9) Ohngeachtet der Veränderung und Mannigfaltigkeit der menschlichen Gemüther, bleibt doch nur eine Denkkunst vor Alle, obschon im Gebrauch sich ein jeder nach seinem Naturell richtet, gleichwie eine Reitkunst vor alle Bereiter und Pferde, ungeachtet nicht jeder Sattel auf alle Pferde gerecht. Die Zahlen selbst werden auf vielerlei Arten begriffen. Die Mathesis pura ist zwar nicht die Vernunftlehre an sich selbst, wohl aber eine dero ersten Geburten und gleichsam deren Gebrauch bei den Grössen oder bei Zahl, Maass und Gewicht; ich habe auch befunden, dass die Algebra selbst ihre Vortheile von einer viel höheren Kunst, nemlich der wahren Logik, entlehne. 10) Die Logik hat viel Schweres und viel Leichtes in sich, wie die Rechenkunst. Was ist leichter als deren erste Lehren, was ist schwerer als die unaussprechliche Zahlwurzel, Radices surdae? Man fängt billig vom Leichtesten an, und sparet das Schwere, bis andere Wissenschaften begriffen; das erste dient

der Jugend zum Vorschmack; was aber höher in der Logik und in der Arithmetik, gehöret vor die, so bereits in Sachen und Sprachen weit kommen, und nun noch höher steigen wollen. Bekannt ist, dass Aristoteles von der Ethik und Grotius von der Rhetorik gesagt, sie gehörten nicht für Schüler, so ich verstehe vom höheren Gebrauch dieser Wissenschaften, indessen wird weder Aristoteles die Civilitatem morum Erasmi noch Grotius die Progymnasmata Aphthomii der Jugend nehmen wollen. 11) Ich sollte dafür halten, alle Folge stecke in den abgezogenen Dingen und nicht in den Umständen, als nur, insoweit solche etwas an Hand geben, so der abgezogenen Form gemäss; und dies hat Statt bei allem Gebrauch der Wissenschaften in zufälliger Materie. Die Kunst der Practik steckt darin, dass man die Zufälle selbst unter das Joch der Wissenschaft so viel thunlich bringe; je mehr man dies thut, je bequemer ist die Theorie zu Practik. Zum Exempel, vor Alters bedachte man nur die Bewegungskräfte in der Mechanik. Galiläus fing an, die Stärke der Körper, die man bei der Bewegung braucht, mathematisch zu betrachten, und überlegte, welche Form bei gleicher Materie zum Widerstande am besten, wie ich denn auch seine Regeln verbessert und vermehrt. Galiläus hat von schwerer Dinge Wurf gehandelt, ohne den Widerstand der Luft in Rechnung zu bringen. Blondel, da er von Bommen schreibt, meinet auch, solches sei nicht nöthig; ich habe das Gegentheil aus Vernunft- und Erfahrungsgründen.

12) Die gemeine Logik ist freilich oft fehlsam; was sie von Geschlecht und Unterschied (Genere und Differentia) sagt, hat wohl eine Verbesserung nöthig, und kann man aus dem genere eine Differenz machen, und hinwieder jenes aus dieser, und wenn ich also zwar lächerlich (doch deutlich) reden soll, kann man mit eben dem Recht sagen: homo est rational animale, als man saget homo est animal rationale, wenn ich sage, cubus est parallelopipedum regulare, so kann ich welches ich will pro genere oder differentia halten; 13) stelle dahin, ob und wie weit zu sagen, purus Logicus est asinus. Scaliger wollte auch dergleichen von Mathematicis sagen; auch ein Fuhrmann, wenn er keinen Verstand zeiget, sobald er vom Wagen oder aus dem Stall kommen, würde unter die Menschen nicht dienen. 14) Die Mathesis pura weiset nichts, das der Logik entgegen, sondern, gleichwie sie viel von ihr geborget, also kommt sie ihr auch wieder zu Hülfe und lehret ihr Exempel, die Menschen zu warnen, als in meines geehrten Herrn 23ster Uebung zu sehen. In Archimedes Schnecken, deren allda erwähnet, ist das Wunder nicht so gross, als man meinet; wenn eine Sache immer mehr gehoben wird, als sie fället, was ist Wunder, dass sie endlich in die Höhe kommt? Was vom rührenden Winkel gesagt, hat auch seine Maasse, wo mans recht nimmt; wenn eine unendliche Austhehnung zugelassen, so folget freilich, dass eine grösser als die andere. Was in der 20sten Uebung stehet, dass etwas in dem Bewegten sein könne, so ohne Bewegung, ist nicht gegen die gemeine Vernunft, sondern nur gegen den gemeinen Vernunftschein, und also paradox; doch ist allda zu bemerken, dass die Axlinie kein Theil sei. Sonst gleichwie es sich nicht schicket, allezeit Verse zu machen, so schicket sichs auch nicht, allezeit mit Syllogismis um sich zu werfen. Alle Terminos definiren oder begränzen ist eben so wenig thunlich, als alle Zahlen theilen wollen, dass sie gerade aufgehen. Inzwischen halte dafür, dass auch die juristische Definitionen der Logik gemäss. —

15) ist die Logik ein Sack voll guter Erinnerungen, so ist sie ja nicht vergeblich; die neue Logicos, so die alten tadeln und nicht verbessern, lobe ich nicht. — Es ist nicht allemal in unserer Macht, die Wahrheit zu finden, wenn nicht genugsame Data vorhanden, doch können wir uns alle Zeit, wenn wir der Sachen nachzudenken Zeit haben, vor Irrthum hüten und da wir die Logik vollends zur Perfection bringen, alles finden, was ex datis möglich, wie ich denn z. E. mit meinem Calculo infinitesimali den Differenzen und Summen die Sach dahin gebracht, dass man in physico-mathematicis viel übermeistern kann, was man vor diesen anzutasten nicht einmal sich erkühnen dürfen. Wenn die Data selbst mangeln, kann man wenigstens bemerken, was und für Data fehlen. Wofern wir gnugsame Uebung der wahren Vernunftkunst hätten, würde sie uns auch in den Gedanken helfen, die aus dem Stegereif genommen werden müssen; aber noch zur Zeit fehlet uns hierin noch am meisten und ich habe nicht Zeit gehabt, diesen Punkt anzugreifen. Sonst bekenne, dass, wenn ein Logicus Regeln ohne Exempel giebt, es eben sei, als wenn man in blossen Worten wollte fechten lehren. 17) Es ist viel Schönes in Reali de Vienna und dies ist vielleicht die Ursach, warum man ihn desto weniger widerlegt. Ich an meiner Art halte wenig vom Widerlegen, viel aber vom Darlegen, und wenn mir ein neu Buch vorkommt, sehe ich was ich daraus lernen, und nicht was ich darin tadeln kann. 18) Ich sollte meinen, die Sorbona und andere Collegia wären nicht zu verachten. Meines Wissens verachtet man die Logik in Frankreich und Eng-

land eben so wenig, als in Teutschland, doch muss bekennen, dass die gelehrten Leute, zumal wenn sie vor Jedermann schreiben, besser thun, wenig Terminos scholae zu gebrauchen, sonst ist es, als wenn ein Schneider die Näthe sehen lässt, wie mir Hr. Dillherr einsmels gar artig von denen sagte, die dergleichen auf die Canzelen bringen. Schliesslich bin ich mit meinem geehrten Herrn einig, dass man ohne allzuviel Wesen von der Logik und dergleichen zu machen, die Jugend sofort auf die thätlichen Wissenschaften führen solle; gleichwie ich davor halte, dass Sprachen hauptsächlich aus der Uebung zu lernen, obschon deswegen die Grammatik nicht zu verwerfen, sondern zu mehrerer Sprachrichtigkeit wohl zu gebrauchen.

Hoffe dieses (so weitläuftiger worden als ich vorgehabt) werde genug seyn, meine Gedanken also zu erkennen zu geben, dass sie vielleicht zu einem Vergleich von Temperament dienen könnten, zumal man beiderseits ja die Vernunftkunst selbst annimmt, ob mein geehrter Herr sie schon allein bei Mathesi pura suchen will, darin sie sich zwar am schönsten zeiget, doch aber nicht gänzlich und allein daran gebunden. Sollte ich das Glück haben, zwischen ihm und der gebräuchlichen Lehrart Frieden zu machen, würde ich die Vergnügung dabei finden, dass mein geehrter Herr dadurch mehr Gelegenheit bekommen würde, nicht nur, was unnütz, einzureissen, sondern auch selbst zu gemeinen Nutzen ohne Verhinderung etwas Taugliches zu erbauen. Der ich verbleibe meines insonders geehrten Herrn

(Hannover 1696.)

dienstergebenster
G. W. L.

GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA PHILOSOPHICA

QUAE EXSTANT

LATINA GALLICA GERMANICA

OMNIA.

EDITA RECOGNOVIT E TEMPORUM RATIONIBUS DISPOSITA PLURIBUS INEDITIS AUXIT INTRODUCTIONE CRITICA ATQUE INDICIBUS

INSTRUXIT

JOANNES EDUARDUS ERDMANN

PHIL. DOCT. PROF. PUBL. ORD. IN UNIVERS. HALENS. C. VITEBERG. CONSOC.

PARS ALTERA.

BEROLINI.

SUMTIBUS G. EICHLERI.

MDCCCXXXIX.

Digitized by Google

LX.

CONSIDÉRATIONS

SUR

LE PRINCIPE DE VIE

ET SUR LES NATURES PLASTIQUES PAR L'AUTEUR DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1705.

(Histoire des Ouvrages des Savans. Mai 1705. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 39.)

Comme la dispute qui s'est élevée sur les Natures Plastiques, et sur les Principes de Vie, a donné occasion aux personnes célèbres, qui s'y intéressent, de parler de mon système, dont il semble qu'on demande quelque éclaircissement (voyez Biblioth. chois. Tom. 5. art. 5. pag. 301. et puis l'Histoire des Ouvrages des Savans de 1704 art. 7. pag. 393.) j'ai cru qu'il seroit à propos d'ajoûter quelque chose sur ce sujet, à ce que j'ai déjà publié en divers endroits des Journaux cités par Mr. Bayle dans son Dictionnaire, article Rorarius. J'admets effectivement les principes de vie répandus dans toute la Nature, et immortels; puis que ce sont des substances indivisibles, ou bien des unités, comme les corps sont des multitudes sujettes à périr par la dissolution de leurs parties. Ces principes de vie, ou ces ames, ont perception et appetit. Quand on me demande, si ce sont des formes substantielles, je réponds en distinguant: car si ce terme est pris, comme le prend Mr. Descartes, quand il soutient contre Mr. Regis, que l'ame raisonnable est la forme substantielle de l'homme, je répondrai qu'oui. Mais je dirai que non, si quelqu'un prend le terme comme ceux qui s'imaginent qu'il y a une forme substantielle d'un morceau de pierre, ou d'un autre corps non organique; car les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. Il est vrai (selon mon système) qu'il n'y a point de portion de la matière, où il n'y ait une infinité de corps organiques et animés; sous lesquels je comprends non seulement les animaux et les plantes, mais encore d'autres sortes peut-être, qui nous sont entièrement inconnuës. Mais il ne faut point dire pour cela, que chaque portion de la matière est animée; c'est comme nous ne disons pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, quoique le poisson le soit.

Cependant mon sentiment sur les Principes de Vie est différent en certains points de ce qu'on en a enseigné auparavant. L'un de ces points est, que tous ont cru que ces principes de vie changent le cours du mouvement des corps, ou donnent au moins occasion à Dieu de le changer; au lieu que suivant mon système ce cours n'est point changé du tout dans l'ordre de la nature, Dieu l'ayant préétabli comme il faut. Les Péripatéticiens ont cru que les ames avoient de l'influence sur les corps, et que selon leur volonté ou appetit elles donnoient quelque impression aux corps; et les célèbres Auteurs, qui ont donné occasion à la contestation présente par leurs Principes de Vie et leurs Natures Plastiques, ont été du même sentiment, quoiqu'ils ne soient point Péripatéticiens. On ne peut dire autant de ceux qui ont employé des Archées, ou des Principes Hylarchiques, ou d'autres principes immatériels sous les différens noms. Descartes ayant bien reconnu, qu'il y a une loi de la Nature, qui porte, que la même quantité de la force se conserve, (quoiqu'il se soit trompé dans l'application, en confondant la quantité de la force avec la quantité du mouvement) a cru qu'il ne falloit pas accorder à l'ame le pouvoir d'augmenter ou de diminuer la force des corps; mais seulement celui d'en changer la direction, en changeant le cours des esprits animaux. Et ceux d'entre les Cartésiens, qui ont mis en vogue la doctrine des causes occasionnelles, ont cru que l'ame ne pouvant point avoir de l'influence sur le corps, il falloit que Dieu changeât le cours et la direction des esprits animaux suivant les volontés de l'ame. Mais si l'on avoit su

du tems de Mr. Descartes cette nouvelle loi de la Nature, que j'ai démontrée, qui porte que non seulement la même quantité de la force totale des corps, qui ont commerce entre eux, mais encore leur direction totale, se conserve, il seroit venu apparemment à mon Systême de l'Harmonie préétablie; car il auroit reconnu, qu'il est aussi raisonnable de dire, que l'ame ne change point la quantité de la direction des corps, qu'il est raisonnable de refuser à l'ame le pouvoir de changer la quantité de leur force, l'un et l'autre étant également contraire à l'ordre des choses, et aux loix de la Nature, comme l'un et l'autre est également inexplicable. Ainsi, selon mon systême, les ames ou les principes de vie ne changent rien dans le cours ordinaire des corps, et ne donnent pas même à Dieu occasion de le faire. Les ames suivent leurs loix, qui consistent dans un certain développement des perceptions selon les biens et les maux; et les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les règles du mouvement: et cependant ces deux êtres d'un genre tout-à-fait différent, se rencontrent ensemble et se répondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoique peut-être d'une construction toute différente. Et c'est ce que j'appelle l'Harmonie préétablie, qui écarte toute nation de miracle des actions pourement naturelles, et fait aller les choses leur train réglé d'une maniére intelligible: au lieu que le systême commun a recours à des influences absolument inexplicables, et que dans celui des causes occasionnelles, Dieu par une espèce de loi générale et comme par un pacte, s'est obligé de changer à tout moment le train naturel des pensées de l'ame pour les accommoder aux impressions des corps, et de troubler le cours naturel des mouvemens du corps selon les volontés de l'ame; ce qui ne se peut expliquer, que par un miracle perpétuel; pendant que j'explique le tout intelligiblement par les natures que Dieu a établies dans les choses.

Ce systême de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnuë jusqu'ici de l'existence de Dieu, puis-qu'il est bien manifeste, que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne sauroit venir que d'une cause générale, dont elles dépendent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour préétablir tous ces accords. Mr. Bayle même a jugé, qu'il n'y a jamais eu d'hypothèse, qui ait donné tant de relief à la connoissance que nous avons de la sagesse divine. Ce systême a encore cet avantage, de conserver dans toute sa rigueur et généralité ce grand principe de la Physique, que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse. Corpus non moveri nisi impulsum à corpore contiguo et moto. Cette loi a été violée jusqu'ici par tous ceux qui ont admis des ames ou d'autres principes immatériels, y compris même tous les Cartésiens. Les Démocritiens, Hobbes, et quelques autres Matérialistes tout purs, qui ont rejeté toute substance immatérielle, ayant seuls conservé cette loi jusqu'ici, ont cru y avoir trouvé un sujet d'insulter les autres Philosophes, comme s'ils soutenoient ainsi un sentiment fort déraisonnable. Mais le sujet de leur triomphe n'a été qu'apparent et ad hominem; et bien loin qu'il leur puisse servir, il sert à les terrasser. Car maintenant leur illusion étant découverte, et leur avantage tourné contre eux, il semble, qu'on peut dire, que c'est la première fois que la meilleure Philosophie se montre aussi la plus convenable en tout avec la raison, ne restant rien qu'on lui puisse opposer. Ce principe général, quoiqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux ames ou aux principes immatériels créés, nous mène d'autant plus sûrement et clairement au premier Moteur universel, de qui vient également la suite et l'accord des perceptions et des mouvemens. Ce sont comme deux règnes, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, dont chacun suffit à part dans le détail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le général de leur origine; car ils émanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui règle les finales, se trouvent réunies. Cette maxime aussi, qu'il n'y a point de mouvement, suivant les règles méchaniques, nous mène au premier Moteur encore: parce que la matière étant indifférente en elle-même à tout mouvement, ou au repos, et possédant pourtant toujours le mouvement avec toute sa force et direction, il n'y peut avoir été mis que par l'Auteur même de la matière.

Il y a encore une autre différence entre les sentimens des autres Auteurs, qui sont pour les principes de vie, et entre les miens. C'est que je crois en même tems et que ces principes de vie sont immortels, et qu'il y en a par-tout; au lieu que suivant l'opinion commune les ames des bêtes périssent, et que selon les Cartésiens il n'y a que l'homme, qui ait véritablement une ame, et même qui ait perception et appetit; opinion, qui ne sera jamais approuvée, et où l'on ne s'est jeté que parce qu'on a vu, qu'il falloit, ou accorder aux bêtes des ames immortelles, ou avouer, que l'ame de l'homme pouvoit être mortelle. Mais il falloit dire plutôt,

que toute substance simple étant impérissable, et toute ame par conséquent étant immortelle, celle qu'on ne sauroit refuser raisonnablement aux bêtes, ne peut manquer de subsister aussi toujours, quoique d'une manière bien différente de la nôtre, puisque les bêtes autant qu'on en peut juger, manquent de cette réflexion, qui nous fait penser à nous-mêmes: si l'on ne voit point, pourquoi les hommes ont eu tant de répugnance à accorder aux corps des autres créatures organiques des substances immatérielles impérissables; puisque les défenseurs des atomes ont introduit des substances matérielles, qui ne périssent point, et que l'ame de la bête n'a pas plus de réflexion qu'un atome. Car il y a bien de la distance entre le sentiment, qui est commun à ces ames, et la réflexion qui accompagne la raison, puisque nous avons mille sentimens sans y faire réflexion; et je ne trouve point que les Cartésiens aient jamais prouvé ni qu'ils puissent prouver, que toute perception est accompagnée de conscience. Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme il y en a au dessus; et que notre ame, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce seroit un défaut d'ordre, que certains Philosophes appellent vacuum formarum. Ainsi la Raison et la Nature portent les hommes au sentiment que je viens de proposer; mais les préjugés les en ont détournés.

Ce sentiment mène à un autre, où je suis encore obligé de quitter l'opinion reçue. On demandera à ceux qui sont de la mienne, ce que feront les ames des bêtes après la mort de l'animal: et on nous imputera le dogme de Pythagore, qui croyoit la transmigration des ames, que non-seulement feu Mr. van Helmont le fils, mais encore un Auteur de certaines méditations métaphysiques publiées à Paris, a voulu resusciter. Mais il faut savoir, que j'en suis fort éloigné, parce que je crois que non-seulement l'ame, mais encore le même animal subsiste. Des personnes fort exactes aux expériences se sont déjà apperçues de notre tems, qu'on peut douter, si jamais un animal tout-à-fait nouveau est produit, et si les animaux tout en vie ne sont déjà en petit avant la conception dans les semences aussi-bien que les plantes. Cette doctrine étant posée, il sera raisonnable de juger, que ce qui ne commence pas de vivre, ne cesse pas de vivre non plus; et que la mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté, et tantôt diminué. Ce qui nous découvre encore des merveilles de l'artifice divin, où l'on n'avoit jamais pensé, c'est que les machines de la Nature, étant machines jusques dans leurs moindres parties, sont indestructibles, à cause de l'enveloppement d'une petite machine dans une plus grande à l'infini. Ainsi on se trouve obligé de soutenir en même tems et la pré-existence de l'ame comme de l'animal, et la substance de l'animal comme de l'ame.

Je suis venu insensiblement à expliquer mon sentiment de la formation des plantes et des animaux, puisqu'il paroît par ce que je viens de dire, qu'ils ne sont jamais formés tout de nouveau. Je suis donc de l'avis de Mr. Cudworth (dont l'excellent ouvrage me revient extrêmement dans la plus grande partie) que les loix du Méchanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien encore d'organisé; et je trouve, qu'il s'oppose avec raison à ce que quelques Anciens ont imaginé sur ce sujet, et même Mr. Descartes dans son homme, dont la formation lui coûte si peu, mais approche aussi très peu de l'homme véritable. Et je fortifie ce sentiment de Mr. Cudworth en donnant à considérer que la matière arrangée par une sagesse divine doit être essentiellement organisée partout; et qu'ainsi il y a machine dans les parties de la machine naturelle à l'infini, et tant d'enveloppeés les uns dans les autres, qu'on ne sauroit jamais produire un corps organique tout-à fait nouveau, et sans aucune préformation, et qu'on ne sauroit détruire entièrement non plus un animal déjà subsistant. Ainsi je n'ai pas besoin de recourir avec Mr. Cudworth à certaines Natures Plastiques immatérielles, quoique je me souvienne, que Jules Scaliger et autres Péripatéticiens, et aussi quelques sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées, ont cru, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette raison même de la préformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des Natures Plastiques matérielles propres à ce qu'on demande; au lieu que les Principes Plastiques immatériels sont aussi peu nécessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire. Car les animaux n'étant jamais formés naturellement d'une masse non organique, le méchanisme incapable de produire de nouveau ces organes infiniment variés, les peut fort bien tirer par un développement et par une transformation d'un corps organique préexistant. Cependant, ceux qui emploient des Natures Plastiques, soit matérielles, soit immatérielles, n'affoiblissent nullement la preuve de l'existence de Dieu tirée des merveilles de la Nature, qui paroissent particulièrement dans la structure des animaux, supposé que ces défenseurs des Natures Plastiques immatérielles y ajoutent une direction particulière de Dieu; et supposé que ceux qui se serviront d'une

cause matérielle avec moi, en se contentant du Méchanisme Plastique soutiendront non seulement une préformation continuelle, mais encore un préétablissement divin originaire. Ainsi de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne sauroit se passer de l'existence divine, en voulant rendre raison de ces merveilles, qu'on a toujours admirées, mais qui n'ont jamais mieux paru que dans mon systême.

On voit par là, que non seulement l'ame, mais encore l'animal, doit subsister toujours dans le cours ordinaire des choses. Mais les loix de la nature sont faites et appliquées avec tant d'ordre et tant de sagesse, qu'elles servent à plus d'une fin, et que Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Et à l'égard des esprits, son Royaume, dont ils sont les Citoyens, est la plus parfaite Monarchie, qui se puisse inventer; où il n'y a point de péché, qui ne s'attire quelque châtiment, et point de bonne action sans quelque récompense; où tout tend enfin à la gloire du Monarque et au bonheur des sujets, par le plus beau mélange de la justice et de la bonté, qui se puisse souhaiter. Cependant je n'ose rien assurer ni à l'égard de la préexistence, ni à l'égard du détail de l'état futur des ames humaines; puisque Dieu se pourroit servir à cet égard de voies extraordinaires dans le règne de la Grace: neanmoins ce que la raison naturelle favorise, doit être préféré, à moins que la révelation ne nous enseigne le contraire, ce que je n'entreprends point ici décider.

Avant que de finir il sera peut-être bon de faire remarquer parmi les autres avantages de mon systême celui de l'universalité des règles que j'emploie, qui sont toujours sans exception dans ma Philosophie générale: et c'est tout le contraire dans les autres systêmes. Par exemple, j'ai déjà dit, que les loix méchaniques ne sont jamais violées dans les mouvemens naturels, qu'il se conserve toujours la même direction; que tout se fait dans les ames comme s'il n'y avoit point de corps, et que tout se fait dans les corps comme s'il n'y avoit point des ames; qu'il n'y a point de partie de l'espace qui ne soit remplie; qu'il n'y a point de partie de la matière qui ne soit divisée actuellement, et qui ne contienne des corps organiques; qu'il y a aussi des ames par-tout, comme il y a par-tout des corps; que les ames et les mêmes animaux subsistent toujours; que les corps organiques ne sont jamais sans ames, et que les ames ne sont jamais séparées de tout corps organique; quoiqu'il soit vrai cependant, qu'il n'y a point de la matière, dont on puisse dire, qu'elle est toujours affectée à la même ame. Je n'admets donc point qu'il y a des ames entièrement séparées naturellement, ni qu'il y a des esprits créés entièrement détachés de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plusieurs anciens Pères de l'Eglise. Dieu seul est au dessus de toute la matière, puis qu'il en est l'Auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Cette universalité des règles est soutenue d'une grande facilité des explications: puis que l'uniformité, que je crois observée dans toute la nature, fait, que partout ailleurs, en tout tems et en tout lieu on pourroit dire, que c'est tout comme ici, aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous.

Au reste, Monsieur, je fais imprimer in folio une collection des écrivains servant à l'histoire de Brunswick, tirés des manuscrits, ou rétablis par les manuscrits; j'y joins quelques pièces qui ont déjà été imprimées parce qu'elles sont entre les mains de peu de gens, et qu'elles servent à mon but. Il y aura entr'autres Ditmarus Evêque de Mersebourg, où j'ai suppléé quelques feuilles qui y manquaient par le moyen d'un exemplaire que les RR. PP. Papebrock et Jannin m'ont communiqué. J'ai conferé aussi Domnison, Auteur de la vie de la célèbre Comtesse Mathilde, et son contemporain, avec le manuscrit du Vatican qui est de ce tems-là, et je l'ai rendu intelligible; ce qu'il n'est point dans l'édition de Gretserus. Il y aura la vie de Theodoric Evêque de Metz, contemporain d'Othon le Grand, qui n'a point encore été publiée, quoiqu'on le traite de Saint; je l'y mets parce que cet Evêque étoit Saxon de la race de Witikind. On y trouvera la vie de St. Conrad Evêque de Constance, de la race des Guelphes, qui n'a point paru jusqu'ici, et les anciennes Chroniques de Halberstadt, de Hildesheim, de Minde, et autres qui n'ont jamais vû le jour. Ce recueil ne cédera guéres à d'autres de cette nature, et cet exemple pourra encourager d'autres familles, et pays. Remarquez que tout ce qu'il contiendra de pièces, sont plus anciennes que la Réformation, et par conséquent elles peuvent passer pour des écrits du moyen âge, et ainsi exemptes des partialités que le changement de Religion a causées. Je suis etc.

LXI.

OBSERVATIO AD RECENSIONEM LIBRI

DE FIDEI ET RATIONIS CONSENSU

A DOMINO JAQUELOTO EDITI, MENSE OCTOBRI 1704 FACTAM.

1 7 0 5.

(Acta Erudit. Lips. Dec. 1705. p. 553. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 256.)

Cum haec Recensio Clarissimi Jaqueloti sententiam de Leibnitiana Harmoniae praestabilitae Hypothesi attigerit, quae nuspiam adhuc in his Actis est explicata, operae pretium visum est, ad meliorem ejus intellectum, missam nobis ipsorum Dni. Jaqueloti verborum ex Libro recensito excerptorum Latinam versionem adjungere, ut appareat, quis sonsensus aut dissensus. »Quia (inquit pag. 381. 382.) difficile est comprehendere, quomodo voluntas motum corpori imperet, Celeberrimus Leibnitius Corpus considerat tanquam machinam tensam et dispositam ad efficiendos omnes motus quos producit, et Animam tanquam substantiam omnes continentem ideas sese successive evolventes, modo motibus omnibus corporis conformi et correspondente. Itaque cum brachium movere volo, evenit, ut brachium moveatur virtute machinae dispositae atque tendentis ad brachium in hoc instanti movendum. Hoc modo Anima et Corpus se fere habebunt ut duo horologia pendula, quae motus suos pariter iisdemque momentis exercent. Qui causas occasionales defendunt, volunt ob unionem animae et corporis, Deum ad certorum motuum praesentiam in anima formare certas ideas, et ad praesentiam certorum actuum voluntatis, Deum producere certos motus in corpore. Quod Dn. Leibnitius non probat, quia ista hypothesis perpetua supponit miracula. Systema receptum medium inter has duas sententias tenet, quae magnas difficultates pati videntur. Videri possit prima specie, in priore systemate libertatem non nisi quandam illusionem esse, cum anima et corpus per causam efficacem et antecedentem ad omnes suas cogitationes et actiones disponantur, tantumque revera evolvatur, quod erat tectum et involutum. Systema causarum occasionalium majoribus adhuc difficultatibus laborat. Nam in eo Deus agit omnia, creaturae non nisi umbrae sunt vanae, et entia actionis expertia. Quid ergo virtutibus et vitiis fiet? An credi oportet, Deum ad aspectum Batsebae in anima Davidis ideam concupiscentiae excitasse, et in animas Pharisaeorum impressisse ideas blasphemiae contra Spiritum, cum daemones viderent ex corporibus daemoniacorum ejectos? Quocunque effugio, aut quacunque subtilitate utamur, res huc semper redit. Exponit deinde Clarissimus Autor rationes, cur systema receptum, quo anima in corpus et corpus in animam influxum exercet, ipsi magis placet. Sed tandem pergit p. 387. sqq.«

Si tamen systema Leibnitianum bene intelligitur, reperietur, in eo non destrui libertatem; anima enim facultatem habet decreta sua formandi, ac volendi quod placet. Et quod actiones corporis ab anima imperatas attinet, non potest officere libertati dispositio corporis ita a Deo formati, ut motus ejus praecise voluntatibus animae respondeant, quod tali exemplo intelligi potest. Ponamus, Mechanicum egregium scire, quae ego famulo meo tali die sim imperaturus, eumque posse formare automatum par exequendis omnibus motibus a me ea die imperandis: Certum est, me tunc automato illi tanquam famulo meo imperaturum ea, qua fruor, libertate, neque illam ipsius automati spontaneam ad suos motus determinationem, quicquam libertati meae praejudicaturum. Eodem se modo res habet in corpore humano, secundùm systema Leibnitianum, quod ideo appellari solet Systema Harmoniae praestabilitae. Deus formavit nostra corpora tanquam machinas quae debent respondere certis motibus nostrarum animarum. Tale automatum non est impossibile Deo, qui novit omnes determinationes meae voluntatis, motusque machinae his determinationibus accommodavit. Hoc systema exemtum est difficultatibus, quae in aliis reperiuntur. Non intelligitur in systemate recepto, quomodo voluntas agere possit in corpus, et in systemate causarum occasionalium omnia fiunt miraculose, et Deus movet brachium meum

occasione meae voluntatis, corpus proprie loquendo nihil agit. Sed in systemate Leibnitiano agit reverâ. Quod animam attinet, concipi utique potest, Deum ipsi in creatione dedisse ideas confusas et involutas omnium objectorum universi, quae evolvantur et distinctae fiant, prout objecta mutationes producunt in eo corpore, quod animae est conjunctum, quia Deus ita creavit animam et corpus, ut perfecte respondeant. Anima deinde in sese ipsa agit secundum illas ideas et perceptiones distinctas, ut judicia sua formet, suaque placita ac destinata animo concipiat, secundum electionem quam instituit. Ipsa imperat, et corpus exequitur virtute dispositionis a Creatore ad exequendum ei datae.

Itaque concludo (inquit Vir Clarissimus sub ipsum dissertationis finem) si intelligi queat, animam agere in corpus propria virtute et quodam genere influxus, qui motum in eo producat, sequendum esse systema receptum. Simplicius enim est aliis et liquidius, (plus simple et plus dégagé.) Et in favorem ipsius adduci potest exemplum Dei cuncta creantis et conservantis sola voluntate. Sed si velimus sequi ideas, quas habemus de corpore et de spiritu, una cum propriis eorum attributis, atqui adeo nolimus corpus agere in spiritum, aut spiritum (creatum) in corpus; amplectendum erit systema Leibnitianum. Systema enim causarum occasionalium non nisi mera est illusio. Haec Clarissimus Autor, agnoscens commercium animae et corporis, secundum naturae ordinem, non alio modo, quam secundum Leibnitianam hypothesin, intelligibiliter explicari posse. Quoniam in iis, quae in corpore et anima intelligimus, nihil apparet quod influxum eorum motuum explicandum inserviat. Caeterum modus, quo Deus agit in creaturas, toto genere diversus est, consistit enim in creando: quoniam ipsa creaturarum dependentia a Deo seu conservatio, continua est creatio. Hanc autem dependentiam veram et necessariam esse, certis demonstrationibus docemur, etsi modum hunc agendi, ob infinitam ipsius agentis naturam, explicare non possimus.

XLII.

AD REVERENDISSIMUM

PATREM DES BOSSES EPISTOLAE OCTO.

1706 et 1707.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II. P. 1. p. 265.)

EPISTOLA I.

Plurimum Reverende Pater.

Vereor, ut quem mihi defers honorem, dum de abstrusioribus quaeris, mereri satis possim. Dico tamen sententiam, quia jubes, et boni consulis.

Ens et unum converti tecum sentio; unitatemque esse principium numeri, si rationes spectes, seu prioritatem naturae, non si magnitudinem: nam habemus fractiones, unitate utique minores in infinitum.

Continuum in infinitum divisibile est. Idque in linea recta vel ex eo constat, quod pars ejus est similis toti. Itaque cum totum dividi possit, poterit et pars, et similiter quaevis pars partis. Puncta non sunt partes continui, sed extremitates, nec magis minima datur pars lineae, quam minima fractio unitatis.

Infinitum actu in natura dari non dubito, positaque plenitudine mundi, et aequabili divisibilitate materiae, sequitur ex legibus motus varii, quodvis punctum moveri motu diverso a quovis alio assignabili puncto. Sed nec aliter sibi pulchritudo rerum ordoque constaret. Neque video, cur hoc refugere

debeamus. Quae contra objiciuntur, responsionem, ni fallor, partiuntur, et falsis hypothesibus niti solent.

Non datur progressus in infinitum in rationibus universalium seu aeternarum veritatum, datur tamen in rationibus singularium. Ideo si singularia a mente creata perfecte explicari aut capi non possunt, quia infinitum involvunt. Majora pendent a minoribus, et haec ab aliis adhuc minoribus.

Scholastici aliquando fortasse potentiam intellexere, quae esset cum conatu; communiter tamen rem aliter accepisse putem; sic Risivitas in homine (vulgo Risibilitas) non significat risurum hominem, si nemo impediat; sed risurum, si occasio ridendi offeratur. Itaque cum potentiam requisitis omnibus positis necessariò agere dixere, inter requisita, credo, posuere occasionem sollicitantem.

Violentum admittò utique, neque a communi sermone recedendum puto, qui ad apparentia refertur; eo fere modo, quo Copernicani de motu Solis loquuntur cum vulgo. Simili modo loquimur de casu et fortuna.

In motu concedo utique esse aliquid ultra vim ad mutationem nitentem, nempe ipsam mutationem.

In aqua non magis substantialem unitatem esse puto, quam in grege piscium eidem piscinae innatantium.

Cum animam nihil in materia producere aio, tantùm intelligo per animam non mutari leges motuum materiales. Alioqui anima est Entelechia, seu potentia activa primitiva in substantia corporea, per quam materia, seu ejusdem substantiae potentia passiva primitiva perficitur, et horum primitivorum modificatione in ipsa substantia corporea actiones, passionesque nascuntur.

Sturmium puto fuisse amantem veritatis, sed praejudiciis occupatum mea non satis attente considerasse.

Responsionem ad Turnamini objectionem (sic satis jam veterem, sed mihi serius observatam) misi in Galliam nuper, sed nondum accepi redditam. Ita nescio, quis sit nunc status Diarii Trivultiani. Spero tamen verum non fore, quod de cessatione ejus dictum est. Interim metuo, ne forte auctoribus nocuerit, quod interdum res Thologicas liberius nec sine affectu tractant, et aliquando in alios paulo aculeatius dicunt.

Gaudeo consilium de condendo Breviario Philosophico tuis destinatis consentire. Et omnino sentio, de multis non bene decerni, nisi omnia sint in conspectu.

Vereor, ne frui colloquio tuo possim proximo Paschali festo. Nam non Brunsvigam tantum, sed et Berolinum excurrendum est mihi. Spero tamen alias affuturam fortunam voto meo. Interea vale, et omnia ex sententia gere, ut respublica literaria tuis praeclaris lucubrationibus mature fruatur, et mihi favere perge. Dabam Hanoverae 14. Febr. 1706.

Deditissimus
Godef. Guil Leibnitius.

P. S. Cum ubique Monades seu principia unitatis substantialis sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum actu dari; nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contineat.

EPISTOLA II.

Plurimum reverende Pater.

Hoc incommodo tempore, valetudinis causa nonnihil distuli iter. Cum dubitationes tuae res gravissimas et difficillimas attingant, aequi bonique consules, si praestent, non quae postulat rei dignitas, exigitque acumen tuum, sed quae ferunt vires meae.

Ens et unum convertuntur, sed ut datur ens per aggregationem, ita et unum, etsi haec Entitas, unitasque, sit semimentalis.

Numeri unitates, fractiones, naturam habent relationum. Et ea tenus aliquo modo Entia appellari possunt. Fractio unitatis non minus est unum Ens, quam ipsa unitas. Nec putandum est unitatem formalem esse aggregatum fractionum, cum simplex sit ejus notio, conveniens divisibilibus et indivisibilibus, et indivisibilium nulla sit fractio. Etsi materialis unitas, seu in actu exercito (sed in genere sumpta) apud Arithmeticos ex duabus medietatibus, cum subjectum earum capax est, componatur, ut sit $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$, seu ita verbi gratia, ut valor grossi sit aggregatum valoris duorum semigrossorum. Caeterum ego de substantiis loquebar. Animalis igitur fractio, seu dimidium, animal non est unum per se ens, quia non nisi de animalis corpore intelligi potest, quod unum per se ens non est, sed aggregatum, unitatemque Arithmeticam habet, Metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si Entelechia adaequata absit, non facit unum ens, ita nec ejus pars. Nec video, quid impediat, multa actu subjici uni Entelechiae; Imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit, ut grex, aut domus, seu ut ens per aggregationem.

Infinitum actu in magnitudine non aeque ostendi potest ac in multitudine.

Argumenta contra infinitum actu, supponunt, hoc admisso dari numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia. Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magni-

tudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint; aut loco lineae rectae infinitae, productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita, ut semper major recta adsit. De essentia numeri, lineae et cujuscunque totius est, esse terminatum. Hinc et si magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset; nec cum quibusdam veteribus fingi posset Deus velut anima mundi, non solum quia causa mundi est, sed etiam quia mundus talis unum corpus non foret, nec pro animali haberi posset, neque adeo nisi verbalem haberet unitatem. Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt quam uno toto assignabili comprehendi possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates ejus non habet. Quemadmodum enim de numero infinito dici nequit, par sit an impar; ita nec de recta infinita, utrum data recta sit commensurabilis an secus; ut adeo impropriae tantum hae de infinito velut una magnitudine sint locutiones, in aliqua analogia fundatae, sed quae si accuratius examines, subsistere non possunt. Solum absolutum, et indivisible infinitum, veram unitatem habet, nempe Deus. Atque haec sufficere puto ad satisfaciendum omnibus argumentis contra infinitum actu, quae etiam ad infinitum potentiale suo modo adhiberi debent. Neque enim negari potest, omnium numerorum possibilium naturas revera dari, saltem in divina mente, adeoque numerorum multitudinem esse infinitam.

Ego philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas quam infinituplas. Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in Algebra. Interim demonstravi, magnum has expressiones usum habere ad compendium cogitandi adeoque ad inventionem; et in errorem ducere non posse, cum pro infinite parvo substituere sufficiat tam parvum quam quis volet, ut error sit minor dato, unde consequitur errorem dari non posse. R. P. Gouyo, qui objecit, non satis videtur mea percepisse.

Caeterum ut ab ideis Geometriae, ad realia Physicae transeam; statuo materiam actu fractam esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes. Id postulat natura materiae et motûs, et tota rerum compages, per Physicas, Mathematicas et Metaphysicas rationes.

Cum dico nullam partem materiae esse, quae non monades contineat, exemplo rem illustro corporis humani, vel alterius animalis, cujus quaevis partes solidae, fluidaeque rursus in se continent alia animalia et vegetabilia. Et hoc puto iterum dici debere de parte quavis horum viventium, et sic in infinitum.

Nullam Entelechiam puto affixam esse certae parti materiae (nempe secundae) aut quod eodem redit, certis aliis Entelechiis partialibus. Nam materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia dum machina subsistit. Machina habet Entelechiam sibi adaequatam, et haec machina alias continet machinas primariae quidem Entelechiae inadaequatas, sed propriis tamen sibi adaequatis praeditas, et a priore totali separabiles. Sane et schola formas partiales admittit. Itaque eadem materia substat pluribus formis, sed diverso modo pro ratione adaequationis. Secus est si intelligas materiam primam seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον, παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον, id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque, seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. Talem materiam, id est, passionis principium perstare suaeque Entelechiae adhaerere intelligimus; atque ita ex pluribus monadibus resultare materiam secundam, cum viribus derivatis, actionibus, passionibus; quae non sunt nisi entia per aggregationem, adeoque semimentalia, ut iris, aliaque phaenomena bene fundata. Caeterum vides hinc non putandum, Entelechiae cuivis assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur) etsi in tales conclusiones soleamus ruere per saltum. Comparatione utar: finge circulum, et in hoc describe tres alios maximos quos potes circulos inter se aequales, et in quovis novo circulo, et inter circulos interstitio, rursus tres maximos aequales circulos, quos potes, et sic finge in infinitum esse processum; non ideo sequetur dari circulum infinite parvum, aut dari centrum quod circulum habeat proprium, cui (contra hypothesin) nullus alius inscribatur.

Quod statuis non interire animam animalque, rursus comparatione explicabo. Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo autore constructae, semper affectat ordinem seu organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis

non appareat. Nec dubium est, ut in nascendo, ita et in denascendo, naturam certas leges servare; nihil enim divinorum operum est ordinis expers. Praeterea qui considerat sententiam de conservatione animalis, considerare etiam debet, quod docui, infinita esse organa in animalis corpore, alia aliis involuta, et hinc machinam animalem et in genere machinam naturae non prorsus destructibilem esse.

Cum dixi omnem potentiam esse active motricem, intellexi haud dubie potentiam activam, et indicare volui, semper actionem aliquam actu sequi ex potentia conatum involvente, etsi contrariis aliarum potentiarum conatibus refractam.

Causae secundae agent, si nullum sit impedimentum positivum; imo, etsi adsit ut dixi, quamvis tunc minus agant.

Ais substantiam unam, si sola poneretur, habituram infinitas actiones simul, quia nil impediat. Respondeo etiam nunc, ubi impeditur, eam infinitas actiones simul exercere: nam ut jam dixi, nullum impedimentum actionem prorsus tollit. Nec mirum est, quod substantia quaevis infinitas exercet actiones ope partium infinitarum diversos motus exercentium; cum quaevis substantia totum quodam modo repraesentet universum, prout ad ipsum refertur; et quaevis pars materiae a quavis alia aliquid patiatur. Sed non putandum est, ideo quia infinitas exercet actiones, quamlibet actionem, et quamlibet neque exercere, cum unaquaeque substantia determinatae sit naturae. Unam autem substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint.

Paragraphi postremi, cujus initium est: Sola anima in homine libera est, etc., non satis scopum percipio. Quod anima non volendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges Mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem, non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. Praeterea ad actiones mechanica lege exercitas, non Entelechia tantum adaequata corporis organici, sed omnes etiam concurrunt Entelechiae partiales. Nam vires derivativae cum suis actionibus sunt modificationes primitivarum, quod in Latinis meis cum Sturmio collocutionibus explicatum est, alterumque alteri conjungi debet.

Intelligis, plerisque objectionibus facile satisfieri, si ad leges formae revocentur. Rem ipsam autem tum maxime patere arbitror, cum in Breviario totius doctrinae conspectus aliquis ob oculos ponitur, qui haberi potest, licet nondum omnes difficultates ad vivum resectae habeantur, cum potius illa ipsa collatione maxime tollantur. Ut taceam vulgo salvis multis difficultatibus systemata stare. Tali ergo operae manus admoliri fructuosissimum putem, et tum appariturum, quid adhuc potissimum desideratur.

Ptolomaeum nostrum sibi gratulari puto, quod honor ei sine onere obtigit, nam publice dignus habitus est qui eligeretur. Opus ejus quod mutuo dederas, pro quo multas gratias ago, prout jussum erat misi Rdo. Patri vestri Ordinis, qui hic vestra sacra obit. Quod superest, vale, et fave. Dabam Hanoverae 11. Martii 1706.

Deditissimus.

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Cum tempestas in melius mutata videatur hodie Brunsvigum mox rediturus sum. 17. Martii 1706.

Literas rectius accipio si vecturae ordinariae Hanoveranae, quam si Magistro Postarum Caesareo committantur. Vectura ter minimum per septimanam commeat ultro citroque.

EPISTOLA III.

Admodum Reverende Pater,

Libros quos remiseras recte accepi. Utinam esset in quo tibi utilior esse possem! Hactenus distractissimus, nunc primum respondendi officio satisfacio, et morae veniam peto.

Credo, si superfuisset diutius Pelissonius, utile aliquid praestare potuisse, sed Meldensis Episcopus (quicum continuatum est aliquandiu commercium) quanquam superior illo scientia Theologica, tamen, si dicere fas est, inferior visus est humanitate.

Fateor demonstratione certa nobis data, non esse necesse, nostri gratia (sed tantum propter alios) ut objectionibus respondeamus: sed hoc tamen nobis semper prodesse puto, cum difficilis objectio est, neque unquam esse defugiendum a peritis: sublata enim speciosa difficultate nova lux affulget. Itaque ego, etsi passim certus sententiarum, tamen objectiones amo plausibiles, et puto semper satisfieri posse: nam si qua esset invicta, ea demonstrationem in contrarium non faceret.

2°. Nec video cur argumentum magis sit demonstratio affirmationis, quam objectio negationis. Itaque non largior Baylio, aut alteri cuiquam, posse rationem fidei argumenta insolubilia opponere, neque cum Huetio et Jacquelotio, (etsi viris insigni-

bus et mihi amicis) tantum adversariis concedere velim.

Do operam ut, quum primum licebit, Deo volente, campo historico excedam, opere effecto.

Ad binas dubitationes tuas venio. Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua entelechia propria caret. Meae Enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam.

Peccatum originale nec Entelechia, nec substantia esse potest: cum non sit aliquod Animal, vel quasi Animal, nec Anima ejus; sed imperfectio quaedam nostrae animae, cui et imperfectio in corpore nostro respondet. Quemadmodum Horologii vel alterius Machinae imperfectio orta, si placet, ex clasmate debilitato, machina utique non est.

Quoniam ita permittis, literas Antverpiam destinatas hic adjungo. Vale, et me ama. Dabam Hanoverae 11. Julii 1706.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Contra quemdam Ptolemaei nostri viri summi librum novum, Censores, (qui persaepe morosi, etsi in invidiam proni sunt) nescio quid movisse intellexi: Literas mihi Hildesia semper per Luneburgicam non per Caesaream postam mitti peto.

EPISTOLA IV.

Admodum reverende pater, fautor honorande,

Literas tuas gratissimas cum Janningianis recte accepi. R. P. Janningio respondebo, ubi Lipsia responsum accepero, quorsum ejus epistolam misi. Gaudeo optimum, et de Historia meritissimum virum Danielem Papebrochium visum recuperasse, et ea aetate valere ac laborare in magno opere quod cum sociis strenue urget.

Magno Ptolemaeo vestro quod nunc scribam non habeo: Nam hoc anno amplas jam ad eum dedi literas, quas perlatas spero.

Gratias etiam ago quod mecum communicasti propositiones quasdam ex illis quas in vestris Collegiis doceri superiores nolunt. Quod si omnes obtinere licet, gratissimum hoc mihi foret.

Memini videre olim editum similium propositionum indiculum, quas P. Mutius Vitellescus, si bene memini, censura notari curaverat. Ego libenter has censuras vel vestras, vel aliorum cognosco, neque contemno: Pertinet enim ea res ad formulas caute loquendi, et offensiones non necessariae merito vitantur.

Ut paucula annotem ad eas quas communicasti mecum, dixerim ad sextam, Verum quidem esse quod modus semel inductus per se duret; sed cum substantia; Quoniam tamen non per se subsistit, semper emanabit substantia. Ad 7am. Puto ego non quidem quantitatem motus, sed tamen virium a Deo conservari, naturaliter scilicet agendo. Interim hoc non ducitur ex constantia Dei, nec ideo Deus est inconstans quod aliquid mutat, cum constans esse possit in aliqua ratione vel lege superiore, ex qua mutatio fluit in negotio inferiore.

Ad 10. Jam dudum exposui mentem meam Prop. 16. Etiam ipse refutavi publice, sed pro quantitate motus, ut dixi, quantitatem virium, eamque (naturaliter) conservari censeo.

Ad 19. Sentio motum, et Entelechiam omnem secundam ex prima fluere, adeoque creaturas esse activas. Etsi interim leges cogitationum, et leges motuum a se invicem sint independentes.

Ad 20. Idem dico quod ad 19.

Ad 21. Bruta puto perfecta esse Automata, et tamen simul habere perceptionem.

Ad 22. Cum anima sit Entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio; sed consensus inter perceptiones, et motus corporeos, ex harmonia praestabilita intelligibiliter explicatur.

Ad 23. Valde improbavi in Cartesianis quod putant inter objecta, et nostras de iis sensiones arbitrariam tantum esse connexionem, et in Dei fuisse arbitrio, an odores vellet repraesentare per perceptiones, quae nunc sunt colorum; quasi non Deus omnia summa ratione faciat, aut quasi circulum per triangulum repraesentaturus sit, naturaliter operando.

Ad 25. Verum est omnia Phaenomena corporum naturalia (praeter perceptiones) posse explicari per magnitudinem, figuram et motum; sed ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari, nisi advocatis entelechiis.

Ad 29. Nullas esse formas substantiales corporeas a materia distinctas, recte rejicitur; si per formas corporeas intelligantur quales sunt animae Brutorum, quae scilicet reflexivo mentis actu, seu cogitatione proprie dicta carent. Interim si quis exciperet formas corporeas interitui naturaliter obnoxias, ei, fateor, non possem adhaerere. Nam cum Thomistis sentio omnes Entelechias primitivas indivisibiles esse, seu quod appello Monades. Talium autem neque origo, neque interitus naturaliter intelligi potest.

Quartam, ni fallor, jam refutarunt Mathematici, et non pauca ipse edidi scientiae infiniti specimina.

Interim sentio, proprie loquendo, infinitum ex partibus constans neque unum esse neque totum, nec nisi per notionem mentis concipi, ut quantitatem. Solum infinitum impartibile unum est, sed totum non est: id infinitum est DEUS.

Vale et fave. Dabam Hanoverae 1 Septemb. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

EPISTOLA V.

Admodum reverende pater,

Gratias ago pro communicatione propositionum nuper apud vos reprobatarum, quarum indiculum utique tam mature in vulgus spargi necesse non est.

Angeli non sunt Entelechiae corporum, sed ipsi et Entelechias, nempe Mentes, et Corpora etiam, meo judicio habent, quae etiam antiquorum Ecclesiae Doctorum non paucorum sententia fuit, a qua praeter necessitatem recessum est; et quasi non satis esset, veram in perplexitatem accersitae sunt fictitiae. Angeli ergo corpora movent prorsus, ut nos facimus, nec definitio vestrorum decima nona mihi adversa est. Illud verum est, solum Deum novas vires, novas directiones materiae posse dare, seu motus qui ex ejus pristinis Entelechiis non consequantur, id ad miracula pertinere. Nosse velim an apud vos contraria meae opinio de Angelis definita habeatur. Merito rejecti sunt qui Angelos omnes creaturam corpoream esse statuerunt; sed hoc ad eos non pertinet, qui omnes mentes, imo Entelechias, incorporeas esse agnoscunt.

Difficultatem quam adhuc moves de peccato originis, non satis intelligo. Non est virtus agendi, sed virtutis agendi imperfectum, ut ignorantia, vitium. Per impedimenta autem prodeunt actiones, quae sine ipsis non prodirent, ut frigoris exemplo patet. Nec majorem distantiam concipio inter peccatum originis, et vitium, quam inter habitum innatum, et acquisitum. Vitium intelligo quale Aristoteles virtuti morali opponit.

Nunquam versatur Perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas, seu multitudo: Quod cum tibi sit exploratissimum, miror hic difficultatem repertam.

Miror etiam quod Universalia huc afferas. Universale est unum in multis, seu multorum similitudo, sed cum percipimus exprimuntur multa in uno, nempe ipso percipiente. Vides quam haec distent.

Miror etiam cur dicas animal esse machinam naturae, quae habeat Entelechiam perceptione praeditam: nam ex mea definitione patet omnem Entelechiam (primitivam scilicet) perceptione praeditam esse; at ideo animal semper prodire non est cur admittam.

Videris nimium tibi ipsi diffidere, et solutiones a me petere, quas pro insigni acumine tuo, nullo negotio, dare ipse posses.

Et, ut saepe dixi, si quis Breviarium Philosophiae conficere tentet, nebulae quae superesse videntur mutua collustratione rerum dissipabuntur.

Ex Batavis ad me scriptum est, ibi agere Dn. Quesnellum ex Congregatione Oratorii, elapsum ex carcere, in quem conjecerat eum Episcopus Mechliniensis, variaque moliri scriptis, ut Arnaldi suamque existimationem sententia Archiepiscopi gravatam, tueatur. Ajunt, scripta ejus pleraque, omne commercium litterarum, quod Arnaldo, et ipsi Quesnello a multis annis cum aliis intercessit, in vestrorum manus devenisse: unde ego selecta edi optarem, sed magis quae ad utilitatem publicam, quam quae ad parandos adversarios pertinerent. Vale. Dabam Hanoverae 20. Sept. 1706.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Argumentum Aristotelis contra vacuum, quod in vacuo motus futurus esset instantaneus, non satis firmum est, absolute loquendo: nam finge, dum corpus in motu est, circumsita a Deo annihilari, non utique inde motus ipsius augeretur. Fatendum est nihilominus, etsi non ad necessitatem, tamen ad congruentiam pertinere, ut celeritas corporum limites habeat pro medio in quo versantur. Itaque non prorsus de nihilo est Aristotelis consideratio.

Veniam peto perturbatae scriptionis.

EPISTOLA VI.

Admodum reverende pater,

Rogo ne quae a me excitandi animi gratia dicta sunt, in sequiorem partem accipias.

Gratias ago pro loco Patris Martini Esparsae exscripto; ejus quaedam olim legere memini, et visus est peracutus.

Sententia de omnimoda sejunctione Angelorum a corporibus, non rationem, non scripturam, sed solam opinionem communem scholarum pro fundamento habet. Concilium Lateranense loqui non definitive, sed discussive ex recepto tunc sensu, verba satis ostendunt. Ut aliqui Angeli, quos cum Thoma assistentes vocas, a corporibus sejuncti sint, prorsus meae, ni fallor, demonstrationes non

admittunt, et facile id fateor de omnibus, quod de aliquibus ferri posset.

Eum tamen corporis usum Angelis tribui posse arbitror, ut non inepte dicantur formae assistentes potius, quam inhaerentes, non quod Entelechiarum officium non faciant, sed quod corpori non sint affixae. Arbitror enim (cum naturaliter possibile sit, et ad perfectionem Universi faciat:) esse Entelechias, quae facillime mutent corpus, seu de corpore in corpus transeant; non momento quidem, (nihil enim sic fit naturaliter) sed brevi tamen tempore, licet per gradus. Uti pars quam retinent, servit mutandae parti, quam deponunt, etsi etiam ipsa deinde pro re nata mutetur, (uti nos manus ope possumus pedem mutare, et ligneum carneo subsistuere, imo ope unius manus possemus mutare alteram manum, et ope novae manus rursus priorem, si novam satis nobis unire liceret.) Ita semper aget Angelus per corpora, semperque locum habebit Harmonia praestabilita, seu ut, quae vult Angelus, fiant ex ipsa corporum lege: fere ut Suaresium vestrum dicere memini ex quorumdam sententia res ita praeordinatas esse, ut voluntatibus precibusque beatorum sponte satisfaciant.

Assistentes igitur formas voco quae pro arbitrio corpus sumunt, atque deponunt, et quod habent transformant; inhaerentes atque animantes, quae tale arbitrium non habent, etsi hoc arbitrium suis limitibus coerceatur, ut cuncta naturali ordine procedant. Solius enim Dei est quidvis facere ex quovis, nuda voluntate. Et priores putem a corpore secretas dici posse, posteriores corpori affixas. Fatendum tamen est ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechiae. Et hoc videtur esse ad mentem Augustini Lib. XXI. de Civitate Dei, Cap. X. a Thoma citatam quaest. 16. De Malo, Artic. I. Posse scilicet Daemones (vel Angelos) dici Spiritus, quod corpora sibi magis subdita habeant. Itaque neque intelligentiis istis Animarum, neque Angelis ipsis Animalium appellationem tribuemus. Caeterum Corporis mutatio nihil habet, quod non receptis consentiat; nam et nos corpus mutamus, ut fortasse senes nihil materiae infantis retineamus: tantum hoc interest, quod neque subito, neque pro arbitrio corpus exuimus.

Quod superest, Vale et fave. Dabam Hanoverae 4. Octobr. 1706.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

P.S. Grata aliquando erit causa Quesnelliana, quaeque alia hujusmodi ad Historiam litterariam pertinent.

EPISTOLA VII.

Admodum Reverende Pater,

Valde placet Esparsae vestri locus, et pergratum erit, quoties indicabis autoritates mihi faventes. Neque ego illud Peripateticorum dogma sperno, qui relationem ad determinatam materiam (etsi pro tempore aliam atque aliam) ad numericam substantiarum distinctionem requirunt. De Deo res secus habet, qui sufficiens sibi, causa est materiae, et aliorum omnium; itaque non est anima mundi, sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. At quae non nisi per miraculum perpetrari possunt, non sunt regulariter necessaria ad perfectionem Universi. Spiritus infinitus in corpora agit creando et conservando, quod quaedam creandi continuatio est. Hoc finito Spiritui communicari non potest.

Cum de assistentibus formis locutus sum, non ad Thomae distinctionem, quam memoras, respexi, inter Angelos Deo assistentes et ministrantes (quanquam Scriptura omnes appellet ministratores Spiritus) sed ad Peripateticas phrases. Deo assistentes Intelligentias, quae nihil aliud agant, neque Deo sint administrae, convenire rerum ordini non puto. Has enim removere a corporibus et loco, est removere ab universali connexione, et ordine Mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum. Quod ad expositionem attinet, utrum Entelechia materiam mutet, distinguo, ut me jam fecisse scribis, entelechia corpus suum organicum mutat, seu materiam secundam; at suam propriam materiam primam non mutat. Dominus Bayle mentem meam in his satis percepisse non videtur.

Materia prima cuivis Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole, seu impenetrabilitate, et extensione consistit: materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet Entelechiam, et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo affixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae alterius in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima; nam faceret inde totum purum actum, qualis ipse est solus. An vero necesse sit Angelum

esse formam informantem, seu animam corporis organici quae ei personaliter unita est, alia quaestio est, et certo sensu in praecedente Epistola exposito negari potest. Vides hinc etiam tolli substantias incompletas, monstrum in vera Philosophia.

De statu animae humanae separatae nihil certi definire possum: cum praeter Regnum Naturae, hic influat Regnum Gratiae. Cur autem certa materia secunda ipsi affigatur usque ad Resurrectionem, causam nullam video.

Non memini dicere quod omnis Entelechia sit spiritus, malimque hanc appellationem servare rationalibus Entelechiis: quod non omnis Entelechia rationis sit capax, jam dudum dixi, cum non omnis sit sui conscia, seu reflexivo actu praedita. Hoc ni fallor peripatetici, Thomistae inprimis, qui indivisibiles agnoscunt etiam Brutorum animas, non observarunt. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit.

Grata erit eorum, quae sperare me jubes scriptorum, communicatio, sed ubi rediero domum; nam intra unam alteramve septimanam Guelferbytum excurram. Gratum etiam erit, si subinde me doceas, quae in vestro Ordine, aut alias in re litteraria, praesertim sacra, Philosophicaque gerantur, et utile esset discere quae Romae decernantur in Congregationibus, velut Rituum, Inquisitionis, Indicis, etc., nam talia a me minime spernuntur.

Quid si tu quoque Guelferbytum excurras paulisper, cum illic ero? Erit ibi fortasse aliquis ordinis vestri, ob causam quam non ignorabis; hujus grata mihi, forte et tibi notitia erit. Sed tua inprimis grata erit serenissimo Duci, nec tibi negligenda. Itaque de hac excursiuncula sententiam quam primum expecto. Caeterum significabo cum illuc ibo. Spero id facere septimana, quam eras inchoamus. Vale et me ama. Hanoverae 16. Octobr. 1706.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius

EPISTOLA VIII.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

A reditu meo valde distractus fui. Itaque humanissimis tuis non prius, ut par est, respondere licuit. Gratias ago, quod indicas, Aloysium Temmick nomen esse fictum, et peto, ut verum me doceas. Etsi autem non probem primarias sententias autoris, optarem tamen concedi doctis, etiam vestris, Philosophandi libertatem, quae aemulationem parit, et ingenia excitat: contra animi servitute dejiciuntur, neque aliquid egregii ab iis exspectes, quibus nihil indulgeas. Itaque Itali et Hispani, quorum excitata sunt ingenia, tam parum in Philosophia praestant, quia nimis arctantur. Quae Temmigius ille Pseudonymus scribit, publice in Gallia tuentur multi eruditi.

Scripsit olim aliquis concordiam scientiae cum fide sub nomine Thomae Bonartis Nordtani Angli. Eum ex vestro fuisse ordine, et ob librum reprehensiones sustinuisse didici: ipsum viri nomen vellem discere. Beneficio tuo habemus librum ejus, scriptum eleganter et ingeniose, sed obscuriuscule: itaque non satis excutere licuit. Si tibi lectus non est, et legi dignus videtur, mittam.

Quia tibi cum Trivultianis commercium est, vide, quaeso, an schedam adjectam iis commode communicari posse putes, ut mensi alicui inseratur. Mea enim interest, ut lectoribus occasio sinistre de me meisque rebus judicandi adimatur.

Non bene capio, quid P. Perez, cujus notum mihi ingenium est, per Metaphysica indivisibilia intelligat, quod ex aliis ejus locis facile erues. Si intelligeret monades, mihi consentiret. Et spatium sane ex monadibus non componitur: quae an et Perezii de suis indivisibilibus Metaphysicis sententia sit, scire e re erit; certe Mathematicis opponit. Possem interim hac ejus phrasi ad monades meas designandas uti: quas et aliquando atomos Metaphysicas vocare memini, item substantiales. Spatium per se indeterminatum ad quascunque possibiles divisiones; res enim est idealis, ut unitas numerica, quam pro arbitrio in fractiones secare possis, at massa rerum actu divisa est.

Hartsoekeri liber, quem ad me misit, jacet in cista, quam adhuc Berolino expecto; acceptum mittam. Duo ponit principia, nempe partes materiae alias perfecte fluidas, et alias perfecte firmas. Hanc hypothesin vulgares Philosophorum notiones non facile refutaverint; apud me stare non potest.

Newtonus (quantum nunc judicare possum, dum librum percurrere non vacat,) videtur demonstrationem vacui suam non tam absolutam exhibuisse, quam insinuasse p. 346. Principiorum naturae Mathematicorum, experimenta exhibet, ex quibus putat pendere demonstrationem vacui. Ego vero non video, quomodo possibile sit experimenta excogitari, unde haec controversia accurate definiatur, quam a rationibus unice pendere censeo. Inspicies hunc locum, quem quaerebas, et si videtur examinabis.

Venio ad controversias vestrorum, optaveramque odiosis utrinque abstineri. Id tu, admodum Reverende Pater, valde laudas, modo fiat utrinque.

Fortasse tamen laudabilior erit, qui a sua parte faciet, quamvis mutua humanitas non reddatur: et religiosis hominibus, imo virtutem colentibus omnibus, dictum ego putem illud Virgilianum,

»Tuque prior, tu parce, genus qui ducis Olympo,
»Projice tela manu, sanguis meus.

Porro quae ad irrisionem faciunt, pejora dictis injuriosis censeo; nam magis mordent, et minus facile depelluntur. Persecutiones autem ob sententias, quae crimina non docent, pessimas censeo, a quibus non tantum abstinendum sit probis, sed et abhorrendum; et in id laborandum, ut alii, apud quos nobis aliqua est autoritas, ab iis deterreantur. Honores et commoda, quae non debentur, iis negare permissum est, qui sententias fovent, quae nobis incommodae videntur: sua auferre, et magis etiam proscriptionibus, vinculis, remis, gravioribusque adhuc malis saevire, permissum non puto. Quid hoc enim aliud est, quam violentiae genus, a quo nisi per crimen (abjurando quae vera putas) tutus esse non possis? Itaque quanto quisque melior est, tanto magis sub hac tyrannide laborat. Et sane si mihi esset facultas persuadendi, Gerberonius et similes plenissima libertate fruerentur. Fac (quod objicis) redituros in antiquam sylvam, fac scribere, fac tueri sententiam; aequis armis, non vi metuque errores subverti debent. Imo fac stare errores, id levius in talibus est malum, quam sic agi. Quin cadunt plerumque neglecti facilius quam pressi: Nullus hodie esset, quem vocatis, Jansenismus, nisi tantum contra Jansenii opus strepitum homines infesti excitassent, quibus factionis, non veritatis cura erat. Jansenii Augustinum aliquando non sine cura inspexi: egregium opus esse deprehendi, et magno doctrinae Theologicae malo eruditorum manibus excussam, etsi sententias ejus plurimas non probem. Notare mihi visus sum consilium ei fuisse non tantum systema Theologicum Augustini revocare in scholas, quod improbari non poterat; sed et contraria dogmata, tanquam Pelagiana, aut Semipelagiana ejicere, quod probare non possum. Valde noxium est constringi in dies sentiendi libertatem non necessariis definitionibus. Fac quaedam esse, in quibus Scholastici quidam Pelagianis consentiant, an ideo statim damnandi sunt? Ipse Augustinus quasdam suas priores sententias, Pelagiana controversia invalescente, mutavit. Sufficit conclusiones Pelagianas, et Semipelagianas primarias, et ab Ecclesia antiqua rejectas vitari. Itaque ita sentio: Si Jansenius aut Janseniana pars scopum obtinuisset, multo adhuc graviorem futuram fuisse servitutem: et in Jansenio reprehendi merito poterat condemnandi alios inconsulta vehementia. Sed evenit, nescio quo fato, ut reprehensa sint tanquam Janseniana, quae mihi, ut verum fatear, Jansenius docuisse non videtur: nam plus simplice vice protestatur, a se et Augustino vocabula libertatis, necessitatis, possibilitatis, impossibilitatis longe alio sensu sumi, quam qui in scholis est receptus; in quo Theses receptas se non negare ait, sed tamen de iis nec laborare. Itaque vereor ne irrita sint illa Vaticana in eum fulmina, verissimaeque exceptiones amicorum Jansenii, quidvis potius in animo fuisse viro, quam sensum illum obvium censorum Romanorum. Nam sensus verborum hodie obvius in scholis, apud veteres obvius non erat. Et saepissime expertus ipse sum, quam varie ea ipsa verba ab hominibus sumantur inter loquendum pariter et scribendum; idque in populari sermone non minus, quam inter eruditos. Itaque miratus sum, Dumasium vestrae partis scriptorem, historiae Jansenismi suae non addidisse, quod basis operis esse debebat, indicem locorum Jansenii, in quibus extent propositiones damnatae ut facilius conferri possent. An putat in re, quae oculari inspectione constant, Vaticanorum censorum autoritatem, et extortas subscriptiones sufficere posse? Archiepiscopi Cameracensis, viri certe magni, et ob alia mihi valde aestimati, subtilitates miras, quibus in facti quaestionibus infallibilitatem Ecclesiae vindicat, discutere non vacat, neque mihi certe eo labore opus est, qui sentio nullam Ecclesia infallibilitatem esse, nisi in conservandis dogmatibus salutaribus, dudum a Christo traditis; caetera ad disciplinam pertinere, ubi reverentia sufficit, assensus necessarius non est. Si Roma definisset, Antipodes non esse, si hodie motum terrae damnaret, an infallibilem habendam putaremus? Et licet mos ille malus in Ecclesia invaluerit, nova dogmata fidei producendi, et alios condemnandi praeter necessitatem, non ideo minus improbari, aliisque abusibus, qui irrepsere, computari debet. Articulus certe salvificae fidei non est, Jansenium aliquid docuisse: quae haec ergo est κακοζηλία, velle exprimere omnibus inanis sententiae professionem? Ita dum iniquum petunt homines, nec aequum ferunt. Vellem demonstrari ab aliquo, quae vera fuerit Jansenii sententia, quod homini diligenti et perito non difficile puto: sed utilius adhuc erit discutere, quid senserit Augustinus, ob viri merita, et auctoritatem; quanquam verear, ne Augustinum Jansenio plerumque ὁμόψηφον reperturi simus, tanto ille studio excussit, et ut arbitror, non minori etiam fide repraesentavit. Ab Augustino postea schola recessit, nec, ut mihi videtur, male in multis. Vellem tamen systema tanti viri notius esse, quam esse video. Dum distinguis duas propositiones, unam quam autor in mente ha-

buerit, alteram quam expresserit, et posteriorem ad doctrinalia facta pertinere putas, de quibus infallibiliter statuere possit Ecclesia; videris mihi agnoscere, non debuisse aliquid definiri de sensu ab autore intento, quod tamen, ni fallor, a Pontificibus tandem factum est, parum, ut arbitror, consulte et per sollicitantium importunitates. Vides quo tandem alios coërcendi nimio studio deveniatur.

Philosophica meletemata non minus quam mathematica vulgi captum superant, sed magis interpretationibus iniquis obnoxia sunt. Itaque mallem connexa aliquando dari, quam disjecta, et ictibus exposita, dum se mutuo non tuentur.

Cum dico extensionem esse resistentis continuationem, quaeris, an ea continuatio sit modus tantum? Ita putem: habet enim se ad res continuatas seu repetitas, ut numerus ad res numeratas: substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea continua positionis repetitio, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversae positiones conjunguntur. Sed activum repetitione, seu continuatione rei non activae nasci non potest. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 21. Juli 1707.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

Si in memoriis Trivultiensibus non extaret illa relatio, quam refutare coactus sum, posset omitti postrema periodus in scheda adjecta: quod si in iis extat, reperietur anno 1705. in finem vergente, vel anno 1706 inchoante, hic nondum novissimo habentur.

Adjunctam minorem Schedam admodum Reverendis Patribus Antuerpiensibus mitti peto.

LXIII.
DE MODO DISTINGUENDI
PHAENOMENA REALIA AB IMAGINARIIS.

(E. MSS. Leibnitianis in Bibliotheca Regia Hanoverana asservatis.)

Ens est, cujus conceptus aliquid positivi involvit sive quod a nobis concipi potest, modo id quod concipimus sit possibile nec involvat contradictionem, quod cognoscimus tum, si conceptus sit perfecte explicatus, nihilque involvat confusi; tum compendio si res actu extiterit, quod enim existit utique est Ens seu possibile. Quemadmodum autem Ens explicatur per distinctum conceptum, ita Existens per distinctam perceptionem, quod ut melius intelligamus videndum est, quibus modis existentia probetur. Et primum sine probatione ex simplici perceptione sive experientia existere judico, quorum intra me conscius sum, hoc est primo me varia cogitantem, deinde ipsa varia phaenomena sive apparitiones, quae in mente mea existunt. Haec enim duo, cum immediate a mente percipiantur, nullius alterius interventu comprobari possunt, et aeque certum est, existere in mente mea speciem montis aurei aut centauri, cum ista somnio, quam certum est, existere me, qui somnio; utrumque enim continetur in hoc uno, quod certum est, centaurum mihi apparere.

Videamus jam, quibus indiciis cognoscamus, quae phaenomena sint realia. Id ergo judicamus tum ex ipso phaenomeno tum ex antecedentibus et consequentibus phaenomenis. Ex ipso phaenomeno si sit vividum, si multiplex, si congruum. Vividum erit si qualitates ut lux, color, appareant satis intensae, multiplex erit si sunt varia, multisque tentaminibus, ac novis observationibus apta, exempli causa si experiamur in phaenomeno non tantum colores sed et sonos, odores, sapores, tactiles qualitates eaque tum in toto, tum in variis ejus partibus quos rursus variis causis tractare possumus. Quae quidem longa observationum, maxime ex destinato et cum delectu institutarum, catena neque in somniis neque in illis imaginibus, quas memoria aut phantasia objicit, occurrere solet, in quibus imago plerumque tenuis est atque inter tractandum disparet. Congruum erit phaenomenon, cum ex pluribus

phaenomenis constat, quorum ratio reddi potest ex se invicem aut ex hypothesi aliqua communi satis simplice; deinde congruum erit, si consuetudinem servat aliorum phaenomenorum, quae crebro nobis occurrerunt, ita ut partes phaenomeni cum situm, ordinem, eventum habeant, quam similia phaenomena habuerunt. Alioqui suspecta erunt; nam si videremus homines in aëre moveri hippogryphis Ariosti insidentes, dubitaremus, credo, utrum somniaremus an vigilaremus. Sed hoc indicium referri potest ad alterum examinum caput, sumtum ex phaenomenis praecedentibus. Quibus phaenomenon praesens congruum esse debet, si scilicet eandem consuetudinem servent, item si ex praecedentibus ratio hujus reddi possit, aut congruant omnia hypothesi eidem tanquam rationi communi. Validissimum autem utique indicium est consensus cum tota serie vitae, maxime si idem suis quoque phaenomenis congruere alii plurimi affirment, nam alias substantias nobis similes existere non tantum probabile, sed et certum est, ut mox dicam. Sed potissimum realitatis phaenomenorum indicium quod vel solum sufficit, est successus praedicendi phaenomena futura ex praeteritis et praesentibus, sive illa praedictio in notione aut hypothesi hactenus succedente, sive in consuetudine hactenus observata fundetur, imo etsi tota haec vita non nisi somnium, et mundus adspectabilis non nisi phantasma esse diceretur, hoc sive somnium sive phantasma ego satis reale dicerem, si ratione bene utentes nunquam ab eo deciperemur; quemadmodum vero ex his cognoscimus, quae phaenomena realia videri debeant, ita contra, quaecunque phaenomena pugnant cum his, quae realia judicamus, item ea quorum fallaciam ex causis suis explicare possumus, ea tantum apparentia censemus.

Verum fatendum est, quae hactenus allata sunt phaenomenorum realium indicia utcunque in unum collecta, non esse demonstrativa, licet enim maximam habeant probabilitatem, sive, ut vulgo loquuntur, certitudinem pariant moralem, non tamen faciunt metaphysicam, ita ut contrarium poni implicet contradictionem. Itaque nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora, nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vera judicentur, et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant. Nec magni momenti argumentum est, quod vulgo afferunt, ita Deum fore deceptorem, certe quantum id absit a demonstratione certitudinis metaphysicae nemo non videt, nam nos non a Deo, sed a judicio nostro decipiemur, afferentes aliquid sine probatione occupata. Et quamquam magna adsit probabilitas, non ideo tamen Deus est deceptor qui eam nobis objecit. Quid enim, si natura nostra non erat forte capax phaenomenorum realium; profecto non tam accusandus foret Deus, quam gratiae ei agendae, efficiendo enim ut phaenomena illa, cum realia esse non possent, saltem consenticula essent, praestitit nobis, quod in omni vitae usu realibus phaenomenis aequipolleret; quid vero si tota haec brevis vita non nisi longum quoddam somnium esset nosque moriendo evigilaremus? quale quid Platonici concipere videntur; cum enim aeternitati destinati simus et tota haec vita etsi multa annorum millia contineret, respectu aeternitatis puncti instar habeat, quam tutum erit nobis tam amplae veritati tantillum somnium interponi, cujus multo minor ratio est quam somnii ad vitam; et tamen nemo sanus Deum deceptorem dicet, si forte contingeret breve aliquod somnium admodum distinctum et congruum animo observari.

Hactenus dixi de his quae apparent, nunc videndum est de non apparentibus quae tamen ex apparentibus colligi possunt. Et quidem certum est, omne phaenomenon habere aliquam causam. Quod si quis dicat causam phaenomenorum esse in natura mentis nostrae, cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem. Primum enim necesse est rationem esse, cur nos ipsi simus potius quam non simus, et licet poneremur fuisse ab aeterno, tamen ratio aeternae existentiae reperienda est, quae reperiri debet vel in essentia mentis nostrae vel extra ipsam. Et quidem nihil prohibet mentes alias innumerabiles existere, aeque ac nostram, non autem existunt omnes mentes possibiles quod ex eo demonstro quia omnia existentia inter se commercium habent. Possunt autem intelligi mentes alterius naturae quam nostrae et commercium non habentes cum nostra. Omnia autem existentia commercium habere inter se demonstratur tum ex eo, quod alioqui non potest dici utrum aliquid in ea contingat nunc an non, adeoque talis propositionis non daretur veritas aut falsitas, quod absurdum est, tum quia multae denominationes extrinsecae dantur, nec viduus fit in India uxore in Europa moriente, quin realis in eo contingat mutatio. Omne enim praedicatum revera in subjecti natura continetur. Si aliquae mentes possibiles existant, quaeritur cur non omnes. Deinde quia necesse est, omnia existentia habere commercium, necesse est ejus commercii esse causam, imo necesse est, omnia exprimere eandem naturam sed diverso modo; — Causa autem per quam fit, ut omnes mentes commercium habeant, seu idem exprimant, est ea, quae perfecte universum exprimit, nempe Deus. Eadem causam non habet; unica est. Hinc statim patet plures mentes existere prae-

ter nostram, et cum facile cogitatu sit, homines qui nobiscum conversantur, tantundem causae habere posse dubitandi de nobis quantum nos de illis, nec ratio major pro nobis militet, etiam illi existent et mentes habebunt. Hinc jam historia sacra et profana et quaecunque ad statum mentium seu substantiarum, rationalium pertinent confirmata habentur.

De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc, tamquam in materia et forma substantiam corporis consistere, quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse, aut saltem verorum aggregata.

LXIV.

EPISTOLA

AD

HANSCHIUM DE PHILOSOPHIA PLATONICA

SIVE DE ENTHUSIASMO PLATONICO.

1707.

(Hanschii Diatriba de Enthusiasmo Platonico. Lips. 1716. 4. Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 222.)

I. Opusculum tuum de Platonico Enthusiasmo multa cum voluptate legi, et operae te pretium cum iis facere judico, qui veterum philosophemata illustrant. Nam et firmant et promovent veritates vel renovatas vel nuper inventas. Utrum ab Hebraeis aliquid didicerint Pythagoras et Plato, cum nemine litigare velim; hactenus, quod id credi suadeat, non animadverti. Illud agnosco unius Dei cultum paene obliteratum in humano genere, per Hebraeos restitutum esse. Homerum et Hesiodum ad Aegyptios adiisse, aegre credo. Nihil tale de Homero Auctor vitae, qui Herodotus habetur. Interim Graecos initia scientiarum Aegyptiis et Phoenicibus debere libens admitto. Aegyptios aliqua docuisse merito creditur Abrahamus a Chaldaeis profectus. Immortalitatis animarum antiquissima doctrina μετεμψυχωσεως additamentum videtur ab Indis accepisse, quod inde ad Magos Aegyptiosque venisse credibile est. Pythagoras autem in Occidentem introduxit, hunc Plato passim sequutus est.

II. Nulla veterum Philoiophia magis ad Christianam accedit, etsi merito rsprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem CHRISTO. Sed ignoscendum est veteribus, initia rerum creationemve, et corporum nostrorum resurrectionem negantibus. Haec enim sola revelatione sciri possunt.

III. Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis: unam omnium caussam esse; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζώης, id est Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis. Mathematicae autem scientiae, quae agunt de aeternis veritatibus, in divina mente radicatis, praeparant nos ad substantiarum cognitionem. Sensibilia autem et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt, et magis fiunt, quam existunt. Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quemdam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat. Sed infinito discrimine abest noster intellectus a divino, quod Deus omnia simul adaequate videt; in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut

in chao perceptionum nostrarum latent. Sunt tamen in nobis semina eorum, quae discimus, ideae nempe, et quae inde nascuntur, aeternae veritates: nec mirum, quum ens, unum, substantiam, actionem et similia inveniamus in nobis, et nostri conscii scimus, ideas eorum in nobis esse. Longe ergo praeferendae sunt Platonis Notitiae innatae, quos reminiscentiae nomine velavit, tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumque recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur. Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Sed nonnullas κυρίας δόξας in eorum utroque expungi oportet. Non male Platonicis quatuor in mente cognitiones agnoscuntur, Sensus, Opinio, Scientia, Intellectus; nempe Experimenta, Conjecturae, Demonstratio et pura Intellectio, quae veritatis nexum uno mentis ictu perspicit: quod Deo in omnibus competit, nobis tantum in simplicibus datum est. Eo tamen magis in demonstrando ad intelligendum accedimus, quo plura breviore tempore perspicimus. Mentem nostram, etsi a Deo continue in existendo agendoque dependeat, ut omnis creatura, puto tamen non indigere peculiari ejus concursu, legibus naturae superaddito, ad perceptiones suas; sed cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere, ordineque a Deo praescripto, ut recte Roelius, quem citas. Quod ego etiam ad perceptiones sensibilium extendo. Quum enim nec a Deo infundantur miraculose, nec a corpore immitti possint naturaliter, consequens est, ut per Harmoniam, initio divinitus praestabilitam, in anima certa lege nascantur. Id sapientissimo auctore dignius, quam perpetuo leges, corpori animaeve datas, novis impressionibus violare. Interim ob concursum divinum, qui cuique creaturae continuo tribuit, quidquid in ea est perfectionis, potest dici objectum animae externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem, ut lux ad oculum. Haec est illa divina in nobis relucens Veritas, de qua toties Augustinus, eumque in ea re sequutus Malebranchius.

IV. Animam in hoc corpore velut carcere esse, sano sensu intelligi potest. Sed abjicienda est Philosophorum veterum opinio, quod corpus poenalis sit carcer intelligentiae olim peccantis. Illud recte veteres, animam in corpore tamquam in statione esse, unde injussu summi Imperatoris decedere fas non sit. Nec illud inelegans, providentia nos regi, qua rationem sequimur, fato et instar machinae, dum effectibus ferimur. Id enim ex Harmonia praestabilita hodie nobis perspectum est, Deum omnia tam mirifice instituisse, ut corporeae machinae mentibus serviant, et quod in mente est providentia, in corpore sit fatum.

V. Etiam de virtutibus praeclare Platonici et Stoici veteres, rigidiorque est Augustinus, qui non contentus, in virtutibus eorum perpetua peccata quaesisse, quod ipsum nimium est, etiam praecepta Philosophorum ubique prava putat, tamquam omnia sub honestatis nomine ad laudum vanitatem et superbiam retulissent. Sed constat tamen, saepe recta ipsos non spe praemii, aut poenae timore, sed virtutis amore commendasse sapienti: neque illum virtutis amorem differre a dilectione justitiae, quam inculcat Augustinus, eamque ad justitiam essentialem, id est, Deum ipsum refert, in quo fons veri bonique, quod nec Plato plane ignorabat, semper respiciens ad ipsum verum, αὐτοαληθές. Sed Philosophos omnia ad se retulisse objicit Augustinus, creaturamque adeo praetulisse creatori.

VI. Ego vero vereor, ne haec nimia sit subtilitas, qualis nuper quorundam Deum amari jubentium nullo nostri respectu. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat. Sed Deum amantibus felicitas inde propria nascitur. Itaque quum nondum prodiisset controversia de Mercenarii et veri amoris discrimine, nodum videram, et in Codicis juris gentium praefatione dissolveram, definitione Amoris allata, quae magno intelligentium plausu accepta est, visaque decidere litem. Amor enim verus, qui mercenario opponitur, est ille mentis affectus, quo ferimur ad delectandum alterius felicitate. Nam quibus delectamur, ea per se expetimus. Porro, quum divina felicitas sit omnium perfectionum confluxus, et delectatio sit sensus perfectionis; hinc consequens est, veram esse felicitatem creatae mentis in sensu divinae felicitatis. Itaque, qui rectum, verum, bonum, justum quaerunt, magis, quia delectat, quam quia prodest, quamquam re vera maxime prosit, ii ad Amorem Dei maxime sunt praeparati ex ipsius sententia Augustini qui egregie ostendit, bonos frui Deo velle, malos uti, et probat, quod Platonici volebant, commutationem Amoris divini cum caduco esse caussam lapsus animarum. Neque igitur nostra felicitas ab Amore Dei separari potest.

VII. Unde Quietistas male Mysticos explodas, qui proprietatem et actionem adimunt beatae menti; quasi summa nostra perfectio in passivo quodam statu consistat; quum tamen amor et cognitio sint operationes mentis ac voluntatis. Beatitudo animae consistit, utique in unione cum Deo, modo non putemus, absorberi animam in Deum, proprietate, et quae substantiam propriam sola facit, actione amissa, qui malus fuerit ἐνθουσιασμός, neque expetenda

Deificatio. Nempe quidam veterum recentiorumque statuerunt, Deum esse Spiritum, toto universo diffusum, qui ubi in corpus organicum incidat, animet illud, perinde ac ventus modos musicos in fistulis organorum producit. Fortasse ab ea sententia Stoici non abhorrebant, et huc redibat Intellectus agens Averroistarum, atque ipsius fortasse Aristotelis, in omnibus hominibus idem. Ita morte redibant animae in Deum, ut in oceanum rivi. Valentinum Weigelium, qui non tantum vitam beatam peculiari libero per Deificationem explicat, sed et passim mortem et quietem hujusmodi commendat, vellem cum aliis Quietistis suspicionem similis sententiae non dedisse, quam firmat inprimis, qui se Joannem Angelum Silesium vocat, auctor Poëmatum sacrorum non inelegantium, quois titulus: Der Cherubinische Wandersmann. Spinoza aliter eodem tendebat; ei una substantia est, Deus; creaturae ejus modificationes, ut figurae in cera continue per motum nascentes et pereuntes. Ita ipsi, perinde ut Almerico, anima non superest, nisi per suum Esse ideale in Deo, ut ibi ab aeterno fuit.

VIII. Sed nihil in Platone animadverto, unde colligam, animos propriam sibi substantiam non servare; quod etiam sane philosophanti extra controversiam est, neque intelligi contraria potest sententia, nisi Deum et animam corporea fingas, neque enim aliter ex Deo animas, tamquam particulas divellas; sed talis de Deo atque anima notio, aliunde absurda est. Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae Monarchiae. Deo autem nec substantia in universo, simplex scilicet, neque persona in suo regno perit. Animae ratione carentes substantiam habent, felicitatis et miseriae incapaces. Sed nolo ad ea digredi, quae ad dissertationem tuam non pertinent, literasque prolixiusculas finiens gratulor tibi eruditionem cum sapientia tam bene conjungenti, et ut in praeclaro hoc stadio decurrere pergas, hortor. Dabam Hanoverae, 25. Julii 1707.

LXV.

LETTRE A Mr COSTE

DE LA NÉCESSITÉ ET DE LA CONTINGENCE.

1 7 0 7.

(Epistolae hujus nondum editae exemplum autographum in Bibliotheca regia Hanoverae asservatur.)

A Mr. Coste à Londres.

Hanovre ce 19. de Debr. 1707.

Je vous remercie fort de la communication des additions et corrections dernières de Mr. Locke et je suis bien aise aussi d'apprendre ce que vous me dites de sa dernière dispute avec Mr. Limborch. La liberté d'indifférence sur laquelle cette dispute rouloit et dont vous demandez mon sentiment, Monsieur, consiste dans une certaine subtilité, que peu de gens se soucient d'entendre, et dont cependant beaucoup de gens raisonnent. Cela revient à la considération de la Nécessité et de la Contingence.

Une vérité est nécessaire lorsque l'opposé implique contradiction, et quand elle n'est point nécessaire, on l'appelle contingente. C'est une vérité nécessaire que Dieu existe, que tous les angles droits sont égaux entre eux etc., mais c'est une vérité contingente que j'existe moi, et qu'il y a des corps dans la nature, qui font voir un angle effectivement droit. Car tout l'univers pouvoit être autrement; le temps, l'espace et la matière étant absolument indifférens aux mouvemens et aux figures, et Dieu a choisi parmi une infinité de possibles, ce qu'il jugeoit le plus convenable. Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer, que tout est compris dans son choix, et que rien ne sauroit être changé, puisqu'il a tout prévu et réglé une fois pour toutes, lui qui ne sauroit régler les choses par tombeaux et à baton rompu. De sorte que les péchés et les maux qu'il a jugé à propos de permettre pour des plus

grands biens sont compris en quelque façon dans son choix. C'est cette nécessité, qu'on peut attribuer maintenant aux choses à venir, qu'on appelle hypothétique ou de conséquence (c'est à dire fondée sur la conséquence de l'hypothèse du choix fait), qui ne détruit point la contingence des choses, et ne produit point cette nécessité absolue, que la contingence ne souffre point. Et les théologiens et philosophes presque tous (car il faut excepter les Sociniens) conviennent de la nécessité hypothétique que je viens d'expliquer, et qu'on le sauroit combattre sans renverser les attributs de Dieu et même la nature des choses.

Cependant quoique tous les faits de l'univers soient maintenant certains par rapport à Dieu, ou (ce qui revient à la même chose) déterminés en eux mêmes, et même liés entre eux, il ne s'ensuit point, que leur liaison soit toujours d'une véritable nécessité; c'est à dire que la vérité qui prononce, qu'un fait suit de l'autre, soit nécessaire. Et c'est ce qu'il faut appliquer particulièrement aux actions volontaires. Lorsqu'on se propose un choix, par exemple de sortir ou de ne point sortir, c'est une question si avec toutes les circonstances internes ou externes, motifs, perceptions, dispositions, impressions, passions, inclinations prises ensemble, je suis encore en état de contingence, ou si je suis nécessité de prendre le choix, par exemple de sortir c'est à dire si cette proposition véritable et déterminée en effet: dans toutes ces circonstances prises ensemble je choisirois de sortir, est contingente ou nécessaire. A cela je réponds qu'elle est contingente, parce que ni moi ni aucun autre esprit plus éclairé que moi, sauroit démontrer, que l'opposé de cette vérité implique contradiction. Et supposé, que par la liberté d'indifférence on entend une liberté opposée à la nécessité (comme je viens de l'expliquer) je demeure d'accord de cette liberté, car je suis effectivement d'opinion que notre liberté aussi bien que celle de Dieu et des esprits bien heureux est exemte non seulement de la coaction, mais encore d'une nécessité absolue, quoiqu'elle ne sauroit être exemte de la détermination et de la certitude.

Mais je trouve, qu'on a besoin ici d'une grande précaution pour ne point donner dans une chimère, qui choque les principes du bon sens, et ce seroit ce que j'appelle une indifférence absolue, ou d'équilibre, que quelquesuns conçoivent dans la liberté, et que je crois chimérique. Il faut donc considérer que cette liaison, dont je viens de parler, n'est point nécessaire absolument parlant, mais qu'elle ne laisse pas certainement d'être vraie, et que généralement toutes les fois que dans toutes les circonstances prises ensemble la balance de la déliberation est plus chargée d'un côté que de l'autre, il est certain et infaillible que ce parti l'emportera. Dieu ou le sage parfait choisiront toujours le meilleur connu, et si un parti n'étoit point meilleur que l'autre, ils ne choisiroient ni l'un ni l'autre. Dans les autres substances intelligentes les passions souvent tiendront lieu de raison, et on pourra toujours dire à l'égard de la volonté en général, que le choix suit la plus grande inclination, sous laquelle je comprends tout, passions que raisons vraies ou apparentes.

Cependant je vois qu'il y a des gens, qui s'imaginent, qu'on se détermine quelquesfois pour le parti le moins chargé, que Dieu choisit quelquesfois le moindre bien tout considéré, et que l'homme choisit quelquesfois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions; enfin qu'on choisit quelquesfois sans qu'il y ait aucune raison, qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur, lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile, et moins agréable, d'ailleurs il lui sera devenu peut-être le plus agréable par caprice, par un esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, qui ne laisseront pas d'être des raisons déterminantes, quand même ce ne seroient pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire.

Ainsi quoique nous ayons une liberté d'indifférence qui nous sauve de la nécessité, nous n'avons jamais une indifférence d'équilibre, qui nous exempte des raisons déterminantes, il y a toujours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse nécessiter. Et comme Dieu est toujours porté infailliblement au meilleur, quoiqu'il n'y soit point porté nécessairement (autrement que par une nécessité morale) nous sommes toujours portés infailliblement à ce qui nous frappe le plus, mais non pas nécessairement; le contraire n'impliquant aucune contradiction, il n'étoit point nécessaire ni essentiel que Dieu créât ni qu'il créât ce monde en particulier, quoique sa sagesse et bonté l'y ait porté.

C'est ce que M. Bayle, tout subtile qu'il a été, n'a pas assez considéré lorsqu'il a cru, qu'un cas semblable à celui de l'âne de Buridan fut possible, et que l'homme posé, dans des circonstances d'un parfait équilibre pourroit néanmoins choisir. Car il

faut dire, que le cas d'un parfait équilibre est chimérique, il n'arrive jamais l'univers ne pouvant point être ni parti ni coupé en deux parties égales et semblables. L'univers n'est pas comme une élipse ou autre telle ovale que la ligne droite menée par son centre peut couper en deux parties congruentes. L'univers n'a point de centre, et ses parties sont infinement variées, ainsi jamais le cas arrivera ou tout sera parfaitement égal et frappera également de part et d'autre, et quoique nous ne soyons pas toujours capables de nous appercevoir de toutes les petites impressions, qui contribuent à nous déterminer, il y a toujours quelque chose qui nous détermine entre deux controdictoires, sans que le cas soit jamais parfaitement égal de part et d'autre.

Cependant, quoique notre choix ex datis sur toutes les circonstances internes prises ensemble soit toujours déterminé, et que pour le présent, il ne dépend pas de nous de changer de volonté, il ne laisse pas d'être vrai que nous avons un grand pouvoir sur nos volontés futures, en choisissant certains objets de notre attention et en nous accoutumant à certaines manières de penser, et par ce moyen nous pouvons nous accoutumer à mieux résister aux impressions et à mieux faire agir la raison, enfin nous pouvons contribuer à nous faire vouloir ce qu'il faut.

Au reste j'ai montré ailleurs, qu'en prenant les choses dans un certain sens métaphysique nous sommes toujours dans une parfaite spontanéité, et ce qu'on attribue aux impressions des choses externes, ne vient que des perceptions confuses en nous qui y répondent et qui ne pouvoient point manquer de nous être données d'abord en vertu de l'harmonie préétablie qui fait le rapport de chaque substance à toutes les autres.

S'il étoit vrai, Monsieur, que nos Sevennois fussent de prophètes, cet evénement ne seroit point contraire à mon hypothèse de l'harmonie préétablie, et y seroit même fort conforme. J'ai toujours dit, que le présent est gros de l'avenir et qu'il y a une parfaite liaison entre les choses quelques éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, en sorte, que celui qui seroit assez pénétrant, pourroit lire l'une dans l'autre. Je ne m'opposerois pas même à celui, qui soutiendroit qu'il y a des globes dans l'univers, où les prophéties sont plus ordinaires que dans le nôtre, comme il y aura peut-être un monde où les chiens auront le nez assez bon pour sentir leur gibier à 1000 lieues, peut-être aussi qu'il y a des globes où les génies ont plus de permission, qu'ils n'en ont ici bas de se mêler des actions des animaux raisonnables. Mais quand il s'agit de raisonner sur ce qui se pratique effectivement ici, notre jugement présomptif doit être fondu sur la coutume de notre globe, où ses sortes de vues prophétiques sont bien rares. On ne peut point jurer qu'il n'y en a point mais on porroit bien gager ce me semble, que ceux dont il s'agit ne le sont pas. Une raison qui me pourroit porter le plus à juger d'eux favorablement, ce seroit le jugement de Mr. Fatio, mais il faudroit bien savoir ce qu'il juge sans le tirer de la gazette. Si vous aviez pratiqué vous même Monsieur, avec toute attention convenable un gentilhomme à deux mille livres sterling qui prophétise en Grec en Latin et en François, quoiqu'il ne sache bien que l'Anglois, il n'y auroit rien à redire. Ainsi je supplie, Monsieur, de me donner plus d'éclaircissement sur une matière si curieuse et si importante et je suis avec zèle, Monsieur etc.

LXVI.

REMARQUES

SUR

LE SENTIMENT DU P. MALEBRANCHE,

QUI PORTE QUE NOUS VOYONS TOUT EN DIEU, CONCERNANT L'EXAMEN QUE Mr. LOCKE EN A FAIT.

1 7 0 8.

(Oeuvres philosophiques etc. Ed. Raspe p. 499.)

Il y a dans les oeuvres posthumes de Mr. Locke, publiées à Londres en 1706. 8vo. un Examen du sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons toutes choses en Dieu. Il reconnoît d'abord qu'il y a quantité de pensées délicates et de réflexions judicieuses dans le livre de la recherche de la vérité, et que cela l'a fait espérer d'y trouver quelque satisfaction sur la nature de nos Idées. Mais il a remarqué d'abord (§. 2.) que ce Père se sert de ce que Mr. Locke appelle argumentum ad ignorantiam en prétendant de prouver son sentiment, parcequ'il n'y a point d'autre moyen d'expliquer la chose: mais selon Mr. Locke cet argument perd sa force, lorsqu'on considère la foiblesse de notre entendement. Je suis pourtant d'avis, que cet argument est bon, lorsqu'on peut faire un parfait dénombrement des moyens et en exclure tous hormis un. C'est même dans l'Analyse, que Mr. Frenicle se servoit de cette méthode d'exclusion, comme il l'appelloit. Cependant Mr. Locke a raison de dire, qu'il ne sert de rien de dire que cette Hypothèse est meilleur que les autres, s'il se trouve qu'elle n'explique point ce qu'on voudroit entendre et enveloppe même des choses, qui ne sauroient s'accorder ensemble.

Après avoir considéré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la seconde partie du livre III., où le P. Malebranche prétend que ce que l'Esprit peut percevoir lui doit être uni immédiatement, Mr. Locke demande (§. 3. 4.) ce que c'est que d'être uni immédiatement, cela ne lui paroissant intelligible que dans les corps? Peut être pourroit-on répondre que c'est ce que l'un opère immédiatement sur l'autre. Et comme le P. Malebranche, avouant que nos corps sont unis à nos âmes, ajoute que ce n'est pas d'une manière, qui fasse que l'âme s'en apperçoive, on lui demande (§. 5.) qu'il explique cette manière d'union, ou du moins en quoi elle diffère de celle qu'il n'accorde pas? Le P. Malebranche dira peut-être qu'il ne connoît l'union de l'âme avec le corps que par la foi et que la nature du corps, consistant dans l'étendue seule, on n'en peut rien tirer, qui serve à faire entendre son opération sur le corps. Il accorde une union inexplicable, mais il en demande une, qui serve à expliquer le commerce de l'âme et du corps. Il prétend aussi de rendre raison, pourquoi les Etres matériels ne sauroient être unis avec l'âme comme on le demande; c'est parceque ces Etres, étant étendus et l'âme ne l'étant point, il n'y a point de proportion entr'eux. Mais c'est là, où Mr. Locke demande fort à propos (§. 7.) s'il y a plus de proportion entre Dieu et l'âme. En effet, il semble que le R. P. Malebranche devoit alléguer non pas le peu de proportion, mais le peu de connexion, qui paroît entre l'ame et le corps, au lieu qu'il y a une connexion entre Dieu et les créatures, qui fait qu'elles ne sauroient exister sans lui.

Lorsque ce Père dit (§. 6.) qu'il n'y a point de substance purement intelligible que Dieu, j'avoue, que je ne l'entends pas assez bien. Il y a quelque chose dans l'âme que nous n'entendons distinctement; et il y a bien des choses en Dieu, que nous n'entendons point du tout.

Mr. Locke (§. 8.) fait une remarque sur la fin du chapitre du Père, qui revient à mes sentimens; car pour faire voir, que ce Père n'a pas exclu tous les moyens d'expliquer la chose, il ajoute: »si je »disois qu'il est possible, que Dieu ait fait nos âmes »en sorte et les ait tellement unies au corps que »sur certaines motions du corps l'âme eût telles ou »telles perceptions, mais d'une manière inconcevable à

»nous, j'aurois dit quelque chose d'aussi apparent »et d'aussi instructif que ce qu'il dit.« Mr. Locke en disant cela paroît avoir envisagé mon Système de l'harmonie préétablie ou quelque chose d'approchant.

Mr. Locke objecte (§. 20.) que le Soleil est inutile, si nous le voyons en Dieu. Comme cet argument iroit aussi contre mon Système, qui prétend que nous voyons le soleil en nous, je réponds que le soleil n'est pas seulement fait pour nous, et que Dieu veut nous faire réprésenter des vérités sur ce qui est hors de nous.

Il objecte aussi (§. 22.) qu'il ne conçoit pas comment nous puissions voir quelque chose confusément en Dieu, où il n'y a point de confusion. On pourroit répondre que nous voyons les choses confusement, quand nous en voyons trop à la fois.

Le P. Malebranche ayant dit, que Dieu est la place des Esprits, comme l'espace est la place des corps, Mr. Locke dit (p. 25.) qu'il n'entend pas un mot de cela. Mais il entend au moins ce que c'est que l'espace, place et corps. Il entend aussi que le Père met une analogie entre

espace, lieu, corps

et entre Dieu, lieu, esprit. Ainsi une bonne partie de ce qu'il dit ici est intelligible. On peut seulement objecter, que cette Analogie n'est point prouvée, quoiqu'on s'apperçoive aisément de quelques rapports, qui peuvent donner lieu à la comparaison. Je remarque souvent que certaines gens tâchent d'éluder ce qu'on leur dit par cette affection d'ignorance comme s'ils n'y entendoient rien; ce qu'ils font non pas pour se blâmer eux mêmes, mais ou pour blâmer ceux qui parlent, comme si leur jargon étoit non-intelligible, ou pour s'élever au dessus de la chose et de celui qui la débite, comme si elle n'étoit point digne de leur attention. Cependant Mr. Locke a raison de dire, que le sentiment du P. Malebranche est non-intelligible par rapport à ses autres sentimens, puisque chez lui espace et corps est la même chose. La vérité lui est échappée ici et il a conçu quelque chose de commun et d'immuable, auquel les corps ont un rapport essentiel et qui fait même leur rapport entr'eux. Cet ordre donne lieu à faire une fiction et de concevoir l'espace comme une substance immuable; mais ce qu'il y a de réel dans cette notion regarde les substances simples, sous lesquelles les Esprits sont compris, et se trouve en Dieu, qui les unit.

Le Père disant, que les Idées sont des Etres représentatifs, Mr. Locke a sujet (§. 26.) de demander si ces Etres sont des substances, des modes ou des relations? Je crois, qu'on peut dire que ce ne sont que des rapports, qui résultent des attributs de Dieu.

Quand Mr. Locke déclare (§. 31.) qu'il ne comprend point comment la variété des Idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche; car il n'y a point de Système, qui puisse faire comprendre une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable et mille autres choses, dont la vérité ne laisse pas de nous être connue et que nous avons droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dépendantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une variété des affections dans l'unité de la substance.

Le Père soutient que l'Idée de l'infini est antérieure à celle du fini. Mr. Locke objecte (§. 34.) qu'un enfant a plutôt l'Idée d'un nombre ou d'un quarré que celle de l'infini. Il a raison en prenant les Idées pour des images; mais en les prenant pour les fondemens des notions, il trouvera que dans le continuum la notion d'un étendu, pris absolument, est antérieure à la notion d'un étendu, où la modification est ajoutée. Il faut encore appliquer cela à ce qui se dit §. 42. et 46.

L'argument du Père, que Mr. Locke examine (§. 40.) n'est pas à mépriser, que Dieu seul, étant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vrai qu'il s'en faut quelque chose pour qu'on puisse l'appeller une démonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir que Dieu est le seul objet immédiat externe des esprits, et c'est qu'il n'y a que lui, qui puisse opérer sur eux.

On objecte (§. 41.) que l'Apôtre commence par la connoissance des créatures pour nous mener à Dieu et que le Père fait le contraire. Je crois que ces méthodes s'accordent. L'une procède a priori, l'autre a posteriori; et la dernière est la plus commune. Il est vrai que la meilleure voie de connoître les choses est celle qui va par leurs causes; mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention aux choses sensibles.

En répondant au §. 34., j'ai remarqué la différence qu'il y a entre image et Idée. Il semble qu'on combat cette différence (§. 38.) en trouvant de la difficulté dans la différence qu'il y a entre sentiment et Idée. Mais je crois que le Père entend par sentiment une perception d'imagination, au lieu qu'on peut avoir des Idées des choses, qui ne sont point sensibles ni imaginables. J'avoue que nous avons une Idée aussi claire de la couleur du violet, que de la figure (comme on objecte ici) mais non pas aussi distincte, ni aussi intelligible.

Mr. Locke demande, si une substance indivisible et non-étendue peut avoir en même tems des modifications différentes et qui se rapportent à des objets

inconsistans? Je réponds qu'oui. Ce qui est inconsistant dans la représentation de différens objets, qu'on conçoit à la fois. Il n'est point nécessaire pour cela, qu'il y ait de différentes parties dans le point, quoique de différens angles y aboutissent.

On demande avec raison (§. 43.) comment nous connoissons les créatures, si nous nous ne voyons immédiatement que Dieu? C'est que les objets, dont Dieu nous fait avoir la représentation, ont quelque chose, qui ressemble à l'Idée que nous avons de la substance, et c'est ce qui nous fait juger qu'il y a d'autres substances.

On suppose (§. 46.) que Dieu a l'Idée d'un angle, qui est le plus prochain de l'angle droit, mais qu'il ne montre à personne quelque désir qu'on puisse avoir de l'avoir. Je réponds qu'un tel angle est une fiction, comme la fraction la plus prochaine de l'unité, ou le nombre le plus prochain du Zero, ou le moindre de tous les nombres. La nature de la continuité ne permet pas, qu'il y ait rien de tel.

Le Père avoit dit, que nous connoissons notre âme par un sentiment intérieur de conscience et que pour cela la connoissance de notre âme est plus imparfaite que celle des choses, que nous connoissons en Dieu. Mr. Locke y remarque fort à propos (§. 47.) que l'Idée de notre âme étant en Dieu aussi bien que celle des autres choses, nous la devrions voir aussi en Dieu. La vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos âmes et que la connoissance que nous avons de l'âme est très véritable et juste pourvu que nous y prenions garde; que c'est par la connoissance que nous avons de l'âme, que nous connoissons l'Etre, la Substance, Dieu même et que c'est par la réflexion sur nos pensées, que nous connoissons l'étendue et les corps; qu'il est vrai cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela et toute perfection y enveloppée par une émanation immédiate et continuelle en vertu de la dépendance, que toutes les créatures ont de lui et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase que Dieu est l'objet de nos âmes et que nous voyons tout en lui.

Peut-être que le dessein du Père, qu'on examine (§. 53.) en disant que nous voyons les essences des choses dans les perfections de Dieu et que c'est la raison universelle qui nous éclaire, tend à faire remarquer que les attributs de Dieu fondent les notions simples, que nous avons des choses, l'Etre, la puissance, la connoissance, la diffusion, la durée, prises absolument, étant en lui et n'étant dans les créatures que d'une manière limitée.

LXVII.

REMARQUE DE Mr. LEIBNIZ

SUR UN ENDROIT DES MÉMOIRES DE TRÉVOUX DU MOIS DE MARS 1704.

1708.

(Mémoires de Trévoux Mars 1708. Art. 35. p. 488. — Leibn. Opp. Ed. Dutens II., 1. p. 258. 259.)

Le R. P. Tournemine a parlé de moi si obligeamment dans une de ses conjectures, dont les Mémoires de Trevoux nous ont fait part, et qui sont ordinairement ingénieuses, que j'aurois tort de me plaindre qu'il m'attribue une objection contre les Cartésiens, dont je ne me souviens pas, et qu'on peut visiblement retorquer contre moi. Cependant je déclare, que si je l'ai jamais faite, j'y renonce dès à présent; et j'aurois donné plutôt cette déclaration, si je n'avois remarqué bien tard cet endroit des Mémoires.

Il faut avouer, que j'aurois en grand tort d'objecter aux Cartésiens, que l'accord que Dieu entretient immédiatement, selon eux, entre l'Ame et le Corps, ne fait pas une véritable union, puisqu'assurément mon Harmonie préétablie ne sauroit en faire d'avantage.

Mon dessein a été d'expliquer naturellement ce

qu'ils expliquent par de perpétuels miracles: et je n'ai tâché de rendre raison que des phénomènes, c'est-à-dire, du rapport, dont on s'aperçoit entre l'ame et le corps.

Mais comme l'union métaphysique qu'on y ajoute, n'est pas un phénomène, et comme on n'en a pas même donné une notion intelligible, je n'ai pas pris sur moi d'en chercher la raison.

Cependant je ne nie pas, qu'il y ait quelque chose de cette nature: et il en seroit à peu près comme de la présence, dont jusques ici on n'a pas expliqué non plus la notion, lorsqu'on l'a appliquée aux choses incorporelles, et qu'on l'a distinguée des rapports harmoniques qui l'accompagnent, et qui sont aussi des phénomènes propres à marquer l'endroit de la chose incorporelle.

Après avoir conçu une union, et une présence dans les choses matérielles, nous jugeons qu'il y a je ne sais quoi d'analogique dans les immatérielles: mais tant que nous ne pouvons pas en concevoir d'avantage, nous n'en avons que des notions obscures.

C'est comme dans les mystères, ou nous tâchons aussi d'élever ce que nous concevons dans le cours ordinaire des Créatures, à quelque chose de plus sublime qui y puisse répondre, par rapport à la Nature, et à la Puissance Divine, sans y pouvoir concevoir rien d'assez propre à former une définition intelligible en tout.

C'est aussi pour cela qu'on ne sauroit rendre raison parfaitement de tels mystères, ni les entendre entièrement ici bas. Il y a quelque chose de plus, que des simples mots, cependant il n'y a pas de quoi venir à une explication exacte des termes.

J'apprends aussi, qu'on a inseré dans ces mémoires la même rélation touchant l'invention, et le progrès de mon calcul des infinitesimales, qui se trouve dans les Nouvelles de la République des Lettres, Février 1706 et que j'ai été obligé de réfuter, du consentement, et suivant l'avis de Mr. Bernoulli, dans le mois de nombre suivant de ces mêmes nouvelles. En ce cas il est juste qu'on soit averti ici de cette réfutation: où il est bon d'ajouter, que Mr. de Fontenelle désavoue ce qu'on lui a attribué sur ce sujet. Quand on rapporte ce qui a été dit de vive voix dans un discours un peu étendu, on est sujet à se méprendre.

REPONSE DU PERE TOURNEMINE.

Monsieur Leibniz ne me doit sçavoir aucun gré des éloges que je lui ai donnés. Je n'avois garde de me distinguer en parlant de lui moins avantageusement que tous les savans en parlent. La crainte de se décrier engage toujours à louer un Homme tel que lui.

A l'égard de l'objection contre les Cartésiens qu'il désavue, je consens qu'il soit cru, quoique ma mémoire me représente encore cette objection, comme lue, il y a plusieurs années, dans quelqu'un des écrits, dont Mr. Leibniz a enrichi le Journal de Paris. Il est au reste fort indifférent pour mon système de l'union de l'ame avec le corps, que Mr. Leibniz ait proposé cette objection contre les Cartésiens; mais je regarde comme très-important l'aveu qu'il fait, que son harmonie préétablie ne suffit pas pour mettre une véritable union entre le corps et l'ame.

Cette union n'est pas, comme il le dit, une idée métaphysique. Le corps est réellement, et physiquement uni à l'ame, plus que deux horloges parfaitement semblables ne sont unies. Le rapport des mouvemens du corps aux pensées et aux affections de l'ame, ne peut jamais passer que pour une suite de l'union: et quoique Mr. Leibniz explique ce rapport plus heureusement que les Cartésiens, il n'explique point du tout l'union, que j'ai tâché d'expliquer par les conjectures qui ne lui ont pas déplû. Je ne prétends pas néanmoins avoir frappé au but; je n'ai donné que des conjectures, et non des démonstrations: mais je prétends, que ceux qui entreprennent seulement de rendre raison du rapport des mouvemens du corps aux sensations de l'ame, ne sont pas encore entrés dans la carrière pour disputer le prix.

On a prévenu ce que Mr. Leibniz souhaite de nous, et sa lettre sur l'invention du calcul des infinitesimales, est dans les mémoires du mois de Mars 1700, page 104.

LXVIII.

AD REVERENDISSIMUM PATREM

DES BOSSES

EPISTOLAE QUATUOR.

1708 et 1709.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II. P. 1. p. 280.)

EPISTOLA IX.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Utor favore tuo et litteras ad inclytum Ptolemaeum vestrum scribo, quae sub tuis commeent.

Singulari quadam infelicitate accidit, ut jam a multis septimanis unum tomum ex tribus de sententia eorum, qui se S. Augustini discipulos appellant, quaeram. Curavi et in Batavos alterius exempli totius operis causa scribi, sed nondum advenit. Habebo tamen haud dubie, et si scirem quis in Batavis Typographus, aut Bibliopola talia suppeditare possit, ab eo statim peti curarem.

Utinam esset aliquis qui Petavii ac Thomassini dogmata theologica absolveret et continuaret, non tantum addendo locos Theologicos ab illis praeteritos, sed et pergendo a Patribus ad scholasticos! sed tale aliquid non potest suscipi nisi in loco, ubi magnae sunt Bibliothecae.

Rem gratam facies, si quando a Patribus Anglis Leodiensium expiscaberis quis ille fuerit Thomas Bonartes. Suspicor alia scripsisse vero nomine.

An aliquis Thomas Burnetus in vestra societate fuit?

Etsi Librarius noster admodum negligenter in exscribendo versatus sit, mittam tamen adhuc duos thaleros cum duabus tertiis, nequid amplius quocumque nomine petere aut quaeri possit: caeterum multas tibi gratias debeo, quod rei curam habuisti.

Positio haud dubie nihil aliud est quam modus rei, ut prioritas aut posterioritas. Punctum Mathematicum ipsum non est nisi modus, nempe extremitas.

Itaque cum duo corpora se tangere concipiuntur adeoque conjunguntur duo puncta Mathematica, non fit ex illis nova positio seu totum, quod foret utique parte majus, cum tamen conjunctio duarum extremitatum non fit major una extremitate non magis quam binae perfectae tenebrae sunt unis tenebrosiores. Punctum habere positionem nihil aliud est quam positionem designari posse ubi corpus desinit.

Lanae vestri Magisterium artis et naturae Welferbyti extat, Hanoverae non habemus. Multa sunt in illo scriptore egregia, ubi ad Physicam specialem descendit; sed in speculationibus non aeque valet. Vim argumenti ejus ex iis quae ponis non satis intelligo.

Vellem explicarent distincte mentem suam, qui puncta inflata nobis venditant, physice *indivisibilia*, metaphysice divisibilia, quaererem quid mathematice? Divisibiliane an indivisibilia arbitrentur? Rigorose loquendo nullum in natura corpus unquam ad perfectam quietem reducitur, atque adeo ne pendulum quidem. Si tamen fingamus (abstrahendo ab aliis impulsibus) pendulum grave semi-vibratione (ob resistentiam scilicet aeris) determinatam amittere virium partem, et quidem semper aequalem, quae praecise metiatur totam vim penduli, utique novissima aliqua semi-vibratione exhaurire necesse est; sed etsi vis amittenda non metiatur vim penduli, tamen haec destruetur. Ponamus in aëre esse quandam (exiguam licet) tenacitatem, et ut sic dicam viscositatem, ad quam superandam vi aliqua opus sit, ut revera rem se habere puto: manifestum est, impetum penduli eo usque posse debilitari, ut non amplius aërem perrumpere queat, idque aliquando continget, licet non perfecte situm verticalem acquisierit, cum scilicet ab eo tam parum abest, ut nimis oblique descendentis gravitatio tenacitatem vincere nequeat, tunc enim intercipientur quae superessent vibrationes, si minor aëris tenacitas foret. Sed si vis quavis semi-vibratione amittenda, metiretur exacte vim penduli, seu haberet sese ad eam ut unitas ad numerum integrum rationalem, exhauriretur vis penduli in ipso situ verticali praecise. Itaque etiam in eo erronea est Lanae positio, quod vult necessario quietem fieri debere in situ verticali. Cum fortasse raro revera situs penduli perfecte sit

talis. Abstraho nunc animum ab alia quadam aëris resistentia, quae est, ut sic dicam, respectiva, et tanto major, quanto major corporis celeritas. Ea enim nunquam motum plane sistet, etsi semper imminuat. Quod si ponamus vibrationem fieri in vacuo, id est in medio cujus resistentia nulla fingatur, erunt tamen aliae causae vim penduli diminuentes, velut flexus ipse fili, qui quantulacunque vi, aliqua tamen opus habet, aliaeque id genus causae, quae idem efficiant, quod aëris tenacitas.

Non memini quis sit ille Antonius Reginaldus contra quem dissertationem primam Antverpiae prodisse refers de mente Concilii Tridentini, circa gratiam physice praedeterminantem; nec satis recordor quis Theodorus Eleutherius qui contra Augustinum le Blanc scripsit, an P. Daniel vir doctus et ingeniosus? Vale et fave. Dabam Brunswigae 8. Feb. 1708.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

EPISTOLA X.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Pro literis curatis curandisque gratias ago. Monitum tuum perplacet. Putemque rectius dici: je n'ai nul. Jansenius forte analogiam inter caritatem Beatorum, et concupiscentiam non-regeneratorum considerare voluit ex Augustini sententia, cui omnis actus in non-regeneratis est peccaminosus, et virtutes non nisi splendida peccata. Itaque etiam non-regenerati semper determinati forent ad unum quoad qualitatem, licet non quoad substantiam actus, quod ego quidem non probo. Quemadmodum nec damnationem infantium non-regeneratorum, aliaque Augustini dura, neque video cur necessaria sit illa gratia per se victrix, quam passim inculcant qui Augustinum sequi profitentur, aut cur non eadem mensura gratiae in uno possit effectrix esse salutis, quamvis in alio non sit. Puto Deum voluntate antecedente, omnes salvos velle, neque eam otiosam esse, sed demonstrari per auxilia abundantia gratiae quae sit sufficiens, ubi bona voluntas accedat, et hanc etiam interdum producat. Cum quaeritur an electio, et quatenus sit gratuita; sentio Deum non quidem ad praevisas bonas qualitates, aut minorem resistentiam, vel simile aliquid futurum absolutum, vel conditionale se adstringere nec disputandum esse de ordine decretorum, utrum salutis, an fidei vivae dandae decretum prius sit in intentione Dei, sed Deum ex infinitis Mundis possibilibus optimum elegisse, omnibus ingredientibus spectatis; itaque revera non nisi unicum Dei decretum erit de existentia talis rerum seriei, et cum mala quaedam optimam rerum seriem ingrediantur, hinc admitti: Libertatem non tantum a coactione, sed et a necessitate eximendam censeo, non tamen ab infallibilitate, seu determinatione: semper enim ratio esse debet, cur unum potius quam aliud fiat, nec ulla datur indifferentia perfecti aequilibrii: interim ratio determinans inclinando determinat, non necessitando, cum aliter fieri non implicet contradictionem. Multa alia observavi, quibus plerasque difficultates satis clare expediri puto: Et, quantum judico, sententiae meae non abhorrent in hac parte à decretis vestrae Ecclesiae, nec a vestri ordinis placitis potioribus. Nam doctrinas illas, sub quibus divina Bonitas laborare videri possit, minus amo, etsi alias Augustinum, Arnaldum et Quesnellium magni faciam. Itaque aliquem mihi, etiam apud vestros, applausum promitto.

Nunc in eo sum ut quaedam turbatiora in mundum redigantur.

Colloquium illud consectaneum a colloquio cum Comite de Gabalis in Batavis editum puto.

Chronologicorum, vel potius Arithmeticorum, artificium non sperno, cum usum insignem ad Historiam discendam aliaque memoriae objecta numeris designata praestare possit, velut capita Bibliorum, titulos juris.

Distichon cujus meministi tale est, ut eo chartam inquinari haud velim, minus etiam oculos meos. Viros graves à talibus abhorrere par est, ad stivam et haram relegandis.

At Jacobi Boschii (unde quaedam exhibes) carmen placet, de arte symbolica, cujus alia legere non memini. Stylus ejus videtur accedere ad artem poeticam Horatii.

Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 12. Septembris 1708.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. R. P. Dezii librum apud Argentoratenses de Religionis controversiis olim editum hinc cum prodiit inspicere memini, mittente D. Landgravio Ernesto. Placuit autoris ingenium et moderatio, et nunc gratum est talem virum provehi.

EPISTOLA XI.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Domum ante paucos dies redux nolui responsionem ad ornatissimas tuas litteras differre. Multum sane tibi debeo, quod rerum mearum satagis, et cum Typographo Leodiensi agere voluisti.

Quod ad dubitationes tuas attinet, sane subtiles, et te dignas, arbitror, Entelechias naturaliter oriri non posse, atque adeo aut initio rerum fuisse creatas, aut postea creari. Porro Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi massa jam habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes: ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere. Tot nempe Entelechiae sunt, quod corpora organica. Caeterum materia prima propria, id est potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, ipsi Entelechiae, (quam complet, ut Monada seu substantiam completam constituat) concreatur. Ea vero massam, seu Phaenomenon ex Monadibus resultans, non auget, non magis quam punctum lineam. Vale et fave. Dabam Hanoverae 16. Martii 1709.

Deditissimus
Godef. Guil. Leibnitius.

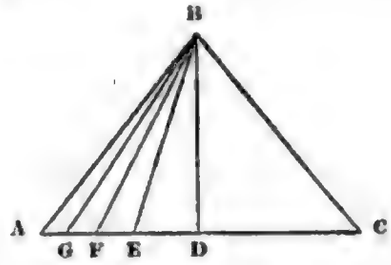
EPISTOLA XII.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime.

Duo sunt in Bibliopolis, quae eos ambiguos reddere solent: unum lucri cupiditas, alterum ignorantia. Ita nesciunt, quid eligere debeant, nec satis fidunt eruditis, quia putant, eos magis intelligere, quid sit doctum, quam quid sit vendibile. Nuper curavi in mundum redigi dissertationem olim a me conscriptam, cum res saeculi noni examinarem, et in Chronologicis disquisitionibus versarer. Titulum ei feci: Flores sparsi in tumulum Johannae Papissae; ubi fabulam Papissae partim novis argumentis, partim veteribus confirmatis, explodo, et Chronologiam ejus temporis passim obscuratam in clara luce colloco, et effugiis Friderici Spanhemii Leidensis Theologi, novissimis, libello in Batavis ante aliquot annos edito, contentis, respondeo. Nonnulla etiam non observata inspergo; nam et librum quendam magicum Papissae attributum, nondum quidem editum, detexi; aliaque curiositate Lectoris non indigna, ex manuscriptis erui. Hic libellus fortasse magis placeret Typographo vestro Leodiensi: sed ego libenter uni concederem utrumque, tam illum de Papissa Latinum, quam Baylio oppositum Gallicum.

Nunc ad quaestionem philosophicam venio: Utrum animae brutorum quarta demum die sint creatae, non definio: saltem innumeras entelechias statim ab initio creatas fuisse oportet: sed volui tantum explicare, quomodo novae animae existere possent, etsi nulla creetur nova pars materiae. Et hoc, ni fallor, nupera epistola praestitit. Per materiam autem hic intelligo massam, seu materiam secundam, ubi est extensio cum resistentia. Nec recordor me (sumendo materiam hoc sensu) ulli animae assignasse materiam propriam; imo omnis pars corporis organici alias entelechias continet. Equidem verum est, animam non transire de uno corpore organico in aliud, sed semper in eodem corpore organico manere, ne morte quidem hanc legem violante. Verum considerandum est, hoc ipsum corpus organicum idem manere, ut navis Thesei, seu ut flumen; id est esse in fluxu perpetuo, nec fortasse ullam materiae portionem assignari posse, quae eidem semper animali, vel animae propria maneat.

Si rem scrupulosius consideres, fortasse tentabis dicere, animae saltem certum assignari posse punctum. Sed punctum non est certa pars materiae, nec infinita puncta in unum collecta extensionem facerent. Quod sic probo.



Sume triangulum ABC, ejus latus AC biseca in D, et AD in E, et AE in F, et AF in G, et ita porro pone ita factum esse in infinitum. Habemus triangula infinita BCD, BDE, BEF, BFG, etc. Horum quodlibet (dando ipsis crassitiem, ut fiant corpora, vel ab initio sumendo triangulum crassum, id est pyramidem) potest existere separatim. Et ita unumquodque suum habebit proprium apicem. Finge deinde omnia componi inter se, ut fiat pyramis (i) vel triangulum totale ABC; patet, omnes illos apices infinitos hoc modo compositos, non facere nisi unum apicem communem B. Quod si nolis adhibere triangula infinita, saltem vides hoc verum esse generaliter de triangulis quotcumque. Extensio quidem exurgit ex situ, sed addit situi continuitatem. Puncta situm habent, continuitatem non habent, nec componunt; nec per

se stare possunt. Itaque nihil impedit, infinita continue puncta nasci, et interire, vel saltem coincidere, aut extra se invicem poni, sine augmento, et diminutione materiae, et extensionis, cum non sint, nisi ejus modificationes, non partes nempe, sed terminationes.

Interim non puto convenire, ut animas tanquam in punctis consideremus. Fortasse aliquis diceret, eas non esse in loco, nisi per operationem, nempe loquendo secundum vetus systema influxus, vel potius secundum novum systema harmoniae praestabilitae esse in loco per corresponsionem, atque ita esse in toto corpore organico, quod animant. Non nego interim unionem quandam realem metaphysicam inter animam et corpus organicum (ut Turnemino etiam respondi), secundum quam dici possit, animam vere esse in corpore. Sed quia ea res ex Phaenomenis explicari non potest, nec quicquam in iis variat, ideo, in quo formaliter consistat, ultra distincte explicare non possum. Sufficit corresponsioni esse alligatam. Vides autem me hic loqui hactenus, non de unione entelechiae, seu principii activi cum materia prima, seu potentia passiva, sed de unione animae, seu ipsius monadis (ex utroque principio resultantis) cum massa, seu cum aliis monadibus.

At inquies: quid de ipsa materia prima animae propria dicemus? Respondeo, eam utique animae concreari, seu monadem creari totam. Ergone sic materia prima augetur, et minuitur? Fateor, cum non sit nisi potentia passiva primitiva: ergo, inquies, et massa augetur. Concedo augeri numerum monadum, quarum resultatum utique est massa, sed non extensionem, et resistentiam, aut phaenomena, non magis quam cum nova puncta oriuntur. Deus infinitas monades novas creare posset, non augendo massam, si ad novae monadis corpus organicum non nisi veteres monades adhiberet. Massa est phaenomenon reale, nec in phaenomenis (exceptis iis, quae apparent ipsi novae monadi utique nove) quicquam mutatur ob novae monadis ortum, nisi forte miraculo. Nam putandum est, monades antiquas jam initio ita ordinatas fuisse a Deo, cum eas crearet, ut phaenomena earum responderent aliquando monadi adhuc creandae; nisi malimus Deum caeteras omnes monades miraculo immutare, cum novam creat, ut eas novae accommodet, quod minus verisimile est.

Caeterum haec omnia huc tendunt, possibile esse, ut Deus creet novas monades. Sed non tamen definio, a Deo novas monades creari. Imo puto, defendi posse, et probabilius esse contrarium, adeoque praeexistentiam monadum Et pro creatione absoluta animae rationalis defendi posset transcreatio animae non rationalis in rationalem, quod fieret addito miraculose gradu essentiali perfectionis. Id etiam defendo in dissertatione anti-Bayliana, tamquam mihi probabilius visum creatione omnimoda, et verius traduce.

Mirarer Curiam Romanam de rebus Sinicis nondum satis perspectis cum Ecclesiae nascentis periculo pronunciare. Vellem nosse, an verum sit Cardinalem Turnonium a Lusitanis in urbe Macao fuisse detentum, et an cum P. Provana venerit Legatus Monarchae Sinici, ut habebant novellae vulgares. Finge, multos Sinenses vere esse Idololatras, vel etiam Atheos: sufficit publica illic autoritate alium sensum assignari ritibus; qua ratione via etiam aperitur ipsis quoque privatis errantibus ab errore liberandis. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 30. April. 1709.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

Digitized by Google

LXV.

RÉPONSE

AUX OBJECTIONS, QUE L'AUTEUR DU LIVRE: „DE LA CONNOISSANCE DE SOI-MEME“

A FAITES

CONTRE LE SYSTEME DE L'HARMONIE

PRÉÉTABLIE.

1 7 0 9.

(Journal des Savans. Supplem. 1709. Juin p. 275. Leibnitii Opp. Ed. Dutens Tom. II, P. 1. p. 97.)

Le célèbre Auteur de ces objections, qui a du mérite, et de la méditation, avoue qu'il a trouvé quelque chose de fort spécieux dans le système de l'Harmonie préétablie, employé pour expliquer le raport qu'il y a entre l'ame et le corps. Que la voie de l'influence est insoutenable, et que celle des causes occasionnelles paroit d'abord peu digne de Dieu, comme le faisant agir continuellement par miracles dans un effet tout naturel; au lieu que la voie de l'harmonie préétablie marque dans le Souverain Ouvrier une habileté incomparablement plus grande. Mais il ajoute (p. 230.) qu'un moment de réflexion lui a fait entrevoir dans ce système des difficultés, et même des impossibilités, qui méritent qu'on les examine. Venons à cet examen avec lui, et voyons comment il se fortifie contre ce qu'il appelle le faux brillant de ce nouveau système.

La première difficulté consiste dans cette question, si les deux substances qui s'accordent, sont faites l'une pour l'autre? je réponds, qu'oui; car si elles s'accordent, Dieu les a fait pour s'accorder. Mais on en infère que ce système diffère donc peu de celui des causes occasionnelles. A la bonne heure, dirai-je; cependant je ne vois point cette conséquence: Dans celui des occasionnelles les substances s'accordent, parce que Dieu y produit toujours cet accord, sans que cela se trouve ainsi dans le système nouveau; et la différence des deux systèmes est d'autant plus manifeste en cela, que l'Auteur de l'objection veut faire passer cet accord naturel pour impossible. Voyez ci-dessous la cinquième difficulté. En tout cas, si quelqu'un veut prendre le système des occasionnelles d'une manière qui le transforme au mien, je n'en serai point fâché.

La seconde difficulté (p. 233.) consiste dans une autre question, savoir: si l'ame est libre dans la production de ses sentimens, ou si elle ne l'est pas? Il me semble qu'une question n'est pas une objection: cependant j'y réponds, et la réponse est aisée. L'ame est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison; mais les perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'ame les veuille, et qu'elle les prévoie. Ainsi quoique les douleurs ne lui arrivent point, parce qu'elle les veut, elles ne lui arrivent pas pour cela sans cause, et sans raison; la suite des pensées confuses étant représentative des mouvemens du corps, dont la multitude et la petitesse ne permet pas qu'on s'en puisse apercevoir distinctement.

La troisième difficulté (p. 234.) est, qu'il ne paroît pas à l'Auteur des objections, que dans ce système il y ait une vraie liberté. Mais c'est une prévention dont on ne voit point de fondement. Si j'ai dit (comme il allègue) »qu'il ne dé»pend point de l'ame de se donner des sentimens »qui lui plaisent,« n'ai-je pas eu raison? notre liberté va-t-elle jusques là dans quelque système que ce soit? Et ne seroit-ce pas une souveraineté, comme celle de Dieu? Alléguer cela, ce n'est pas faire une objection contre mon système, mais c'est en faire une contre la liberté, qu'on y prend ici dans un sens outré. J'ai dit aussi, »que »l'état présent de chaque substance est une suite »naturelle de son état précédent.« Or (dit-on)

une suite naturelle est une suite nécessaire. Je répons que je n'accorde point cela, et que je m'étonne qu'on avance de telles propositions, pour me pouvoir imputer des erreurs. Ce qui est naturel est convenable à la nature de la chose, mais ce qui est nécessaire est essentiel, et ne sauroit être changé. Les feuilles viennent naturellement aux arbres, et ne laissent pas de tomber. Il est naturel que les méchans commettent des crimes, mais il n'est point nécessaire qu'ils les commettent. Il est naturel aussi à l'habitude de la vertu de produire de bonnes actions, ces actions en sont-elles moins libres? J'ai dit encore, »que chaque perception précédente »a de l'influence sur les suivantes, conformé»ment à une loi d'ordre, qui est dans les »perceptions comme dans les mouvemens.« La loi d'ordre exclut-elle la liberté? Dieu n'agit-il pas toujours suivant cette loi? Les perceptions confuses sont réglées comme les loix des mouvemens qu'elles représentent. Les mouvemens des corps sont expliqués par les causes efficientes, mais dans les perceptions distinctes de l'ame, où il y a de la liberté, paroissent encore les causes finales. Cependant il y a de l'ordre dans l'une de ces Séries, aussi-bien que dans l'autre. Je suis un peu surpris de ne rencontrer presque que des objections, qui n'en ont tout au plus que l'apparence.

Quatrième difficulté (p. 235.) Le système nouveau, quand il seroit possible, n'est pas celui que Dieu a choisi, parce qu'il n'est pas digne de lui. Il se fait un dérèglement dans les esprits animaux d'un homme, causé par l'excès du vin. »Est»il vraisemblable (dit l'Auteur de l'objection) que »de pareilles extravagances ne soient que des suites »naturelles de la constitution de cette ame, et »qu'elle ne fasse en cela que se conformer aux loix, »que Dieu lui a données? Que cela fait honneur à »sa sagesse!« L'exclamation tombera, pour peu qu'on y pense. Lorsqu'il se fait un dérèglement dans les corps, il est naturel que nos perceptions confuses le représentent. D'ailleurs la nature du corps, et celle de l'ame sont corrompues; et suivant sa nature, l'ame ne se conforme pas toujours aux loix de Dieu: cette corruption est une suite de la liberté. En accuser le système nouveau, c'est le charger de tous les inconvéniens qui paroissent dans la nature des choses, et qui ont lieu, quelque système qu'on emploie. On pourra demander tout de même dans le système commun, pourquoi Dieu a créé le corps et l'ame en sorte qu'il y arrive des désordres par une influence de l'un sur l'autre, laquelle leur est naturelle suivant ce système. Et c'est bien pis dans le système des occasionnelles, où l'on ose dire, que ces désordres sont des suites immédiates des impressions continuelles de Dieu: c'est toujours demander en effet la cause du mal. L'Auteur de l'objection veut-il plaider pour les Manichéens, en niant que ces désordres, survenus dans les ouvrages de Dieu, fassent honneur à sa sagesse? Ne faut-il point convenir plutôt avec St. Augustin, que les désordres apparens sont corrigés par un plus grand ordre?

Je compte pour la cinquième difficulté, que l'Auteur revenant un peu après à contester la possibilité du nouveau système, nie que Dieu puisse faire un automate capable de faire sans la raison tout ce que l'homme fait avec la raison. Mr. Bayle le nioit de même: mais je m'étonne qu'on prétende de donner des bornes à la puissance, et à la sagesse de Dieu, et cela sans en apporter aucune preuve. Outre qu'il y a des exemples sans nombre de tels ouvrages de Dieu, qui font bien plus. Ce qui forme le foetus, est un automate dont l'artifice passe tout ce que les hommes peuvent faire par la raison: le plus beau poëme, ou tel autre ouvrage d'esprit que ce puisse être, n'en approche pas. Il est vrai que cela se fait par une préformation divine, mais il en est de même dans l'harmonie préétablie.

La sixième difficulté est, qu'il semble que les loix de l'harmonie ne sont point sages. Les êtres tendent à leur conservation; et cependant il y a des corps, les papillons par exemple, qui vont se bruler; il y a des ames qui se jettent dans des amertumes. Plaisante loi (dit-on) qui force une ame à quitter une bonne pensée lorsqu'elle est piquée par une aguille. Plaisante objection plutôt! L'Auteur ne s'aperçoit point qu'elle se peut faire contre tous les systèmes, et sur-tout contre le sien. Mr. Bayle a mieux fait de m'épargner les objections de cette nature, comme il déclara d'abord de vouloir faire. Veut-on blâmer Dieu pour avoir fait les choses de telle sorte, que les papillons se brulent en tendant à se chauffer, et pour avoir aussi assujetti nos ames en partie aux mouvemens des corps? Que cela se fasse par une influence journalière, ou par l'harmonie établie par avance, il est toujours conforme à la nature des choses. Et pourquoi veut-on que la nature de l'ame lui donne plus de perfection dans le nouveau système, que Dieu lui-même ne lui en donne immédiatement dans le système des occasionnelles? Et n'est-il pas bien plus dur de dire, que Dieu par une action immédiate assujettit l'ame continuellement à un corps en désordre, que de dire que l'ame y est assujettie par sa nature corrompue? Si en vertu des loix de nature les corps se détruisent quelquefois, en tendant à se conserver, le nouveau système en est-il

plus responsable que les autres? Toujours on peut dire, que la sagesse de Dieu paroit mieux dans le système de l'harmonie, où tout est lié par des raisons prises de la nature des choses, que dans celui des occasionnelles, où tout est forcé par un pouvoir arbitraire.

La septième difficulté marque ce qui a le plus choqué l'habile Auteur des objections. C'est que je donne aux créatures une certaine nature agissante, une force, une énergie distinguée de la puissance de Dieu. Mais ne fais-je pas en cela ce que presque tous les Philosophes, tous les Pères, tous les Théologiens ont fait en tout tems? Et pour dire la vérité, je ne comprends rien dans le sentiment contraire. Si nous agissons, nous avons la puissance d'agir; si nous n'agissons pas, nous ne péchons pas non plus. Si le sentiment contraire étoit outré, il pourroit nous mener, sans y penser, à une doctrine dangereuse. Celui qui soutient que Dieu est le seul Acteur, pourra aisément se laisser aller jusqu'à dire avec un Auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passagères; car jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance, que la puissance d'agir.

Je compte pour la huitième difficulté, ce que l'Auteur dit sur les miracles. Il veut décharger son système de l'imputation des miracles, mais il n'explique pas bien ce que c'est que miracle. Mr. Bayle y a manqué de même. Selon eux, le miracle n'est qu'une exception des règles au loix générales, que Dieu a établies arbitrairement: ainsi Dieu s'étant fait une loi ou règle générale de vouloir toujours accorder le corps avec l'ame, ou l'ame avec le corps, il n'y a plus de miracle là-dedans; et dans se sens le miracle ne différeroit d'une autre action de Dieu, que par une dénomination externe, c'est-à-dire, par sa rareté. Mais je n'accorde point qu'une telle règle fût une loi de nature, ni que les loix générales de la nature soient purement arbitraires. Ce n'est pas une nécessité absolue, qui a porté Dieu à les établir; il y a été porté pourtant par quelque raison conforme à sa sagesse suprême, et par une certaine convenance avec la nature des choses. Ainsi le miracle n'est une exception de ces loix, que parce qu'il n'est pas explicable par la nature des choses. Et si Dieu avoit résolu de faire exister continuellement quelque évènement qui fût peu conforme avec cette nature, il n'en auroit point fait une loi de nature, mais il auroit résolu de faire un miracle perpétuel, et d'y mettre toujours la main lui-même, pour produire ce qui seroit au dessus des forces de la nature. Et c'est ce qui arriveroit dans le système des causes occasionnelles, si l'ame et le corps s'accordoient toujours, sans que leur nature, et ce qu'on y peut concevoir, les portât à s'accorder; c'est-à-dire, si l'automate du corps ne le portoit pas à faire ce que l'ame veut, et si la suite naturelle des perceptions confuses de l'ame ne la portoit pas à se représenter ce qui se passe dans le corps. Mais voici un exemple plus aisé, qui éclaircira encore mieux la différence qu'il y a entre une loi de nature, et une règle générale dont l'exécution demanderoit des miracles continuels. Si Dieu faisoit une loi qui portât que tout corps libre, ou qui n'est point empêché, dût tendre à aller de lui-même circulairement à l'entour d'un certain centre, et cela par conséquent sans qu'il fût possible de concevoir par quel moyen, et comment la chose se feroit: je dis que cette loi ne pourroit être exécutée que par des miracles continuels; n'étant point conforme à la nature du mouvement des corps, qui porte qu'un corps mu en ligne courbe, continue son mouvement dans la droite tangente, si rien ne l'en empêche. Une telle loi de mouvement circulaire ne seroit donc point naturelle, supposé que la nature du corps fût telle qu'elle est à présent. Ainsi il ne suffit pas pour éviter les miracles, que Dieu fasse une certaine loi, s'il ne donne point aux créatures une nature capable d'exécuter ses ordres: c'est comme si quelqu'un disoit, que Dieu a ordonné à la Lune de décrire librement dans l'air, ou dans l'éther un cercle à l'entour du globe de la terre, sans qu'il y ait ni Ange, ni intelligence qui la gouverne, ni orbe solide qui la porte, ni tourbillon ou orbe liquide qui l'entraine, ni pesanteur, magnetisme, ou autre cause explicable méchaniquement, qui l'empêche de s'éloigner de la terre, et de s'en aller par la tangente du cercle. Nier que ce fût là un miracle, ce seroit recourir aux qualités occultes absolument inexplicables, et décriées aujourd'hui avec beaucoup de raison.

LXX.

AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE DUAE.

1 7 0 9.

(Leibn. Opp. Ed. Dutens. Tom. II. P. 1. p. 286.)

EPISTOLA XIII.

Admodum Reverende Pater.

Significatum a me putabam D. Hartsoekeri conjecturas ad me rediisse. In eo est ut continuationes procudat; Vir clarissimus in Dioptricis non spernenda promittit. Cur de elementis cum eo certem, ratio nulla est, praesertim cum ad metaphysicas rationes deveniendum sit, de quibus illum judicem idoneum esse non puto. Praeterea nostra controversia non multum ad phaenomena faceret, non enim nostrae explicationis analysis ad elementa procedit. Typographum Leodiensem non est ut magnopere curemus. Interim multas tibi gratias debeo. In libello nihil a me defendi puto dogmatis, quod non et vestrum aliquis tueri possit; Protestantem tamen non dissimulo.

Equidem divino mandato producat terra insita rebus efficacia indicatur; non potuit tamen in illis fuisse ab initio creationis, etsi postea magis ad operationes disponeretur: novas animas tunc creari necesse non erat, cum veteres sufficerent. Brutum animatum esse demonstrari, ne quidem probari nequit, cum ne hoc quidem possit, alios homines non nudas machinas esse, quando in ipsorum mentes introspicere non possumus. Sed haec sunt moraliter certa, quemadmodum aliquas esse creaturas praeter me. Etsi ergo absoluta non sit necessitas, ut omne corpus organicum sit animatum, judicandum tamen est animae occasionem a Deo non neglectam, cum sapientia ejus producat quantum plurimum perfectionis potest.

Anima interne quidem sine corporum adminiculo operari potest, sed non extra. Semper tamen ejus actionibus internis externa in corporibus respondent. Equidem per miraculum a Deo anima constitui potest extra corpus; sed hoc non convenit ordini rerum. A primo passivo separata non faciet rem completam seu monada. Si tantum major gradus additur, nulla est nova animae infusio. Gradus ille essentialis seorsum subsistere non potest, neque est Entelechia, cum non sit principium actionis, sed tantum animae facultas. Constat inter Philosophos, facultatem sentiendi et ratiocinandi in nobis non facere diversas animas, sed eidem animae inesse; unde miror te hic haerere. Eandem materiam a duabus Entelechiis adaequate informari, non est cur dicamus. Gradum novum addi animae sensitivae congruentius putavi, quam animas rationales innumeras latere in seminibus quae non perveniant ad maturitatem humanae naturae. Si quis ostendat modum naturalem exaltationis, non dicam, hunc modum addi miraculose. Vides ergo haec a me dici per modum hypotheseos proferendae. Animam ex anima nasci, si id traducem appellas, explicabile non est, et longe absum ab his, qui talia concipiunt.

Etsi monadum loca per modificationes, seu terminationes partium spatii designentur, ipsae tamen monades non sunt rei continuae modificationes; massa, ejusque diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium; nam spatium, perinde ac tempus, ordo est quidam, nempe (pro spatio coëxistendi) qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. Unde indefinitum est quiddam; ut omne continuum cujus partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, aeque ut partes unitatis, seu fractiones. Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum, aliae essent monades, alia massa, et idem foret spatium quod impleretur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit.

R. P. Dionysius Wertensis Capucinus paulo ante obitum ad me scripserat, et nescio quod videbatur moliri opus novum. Est quidam in Batavis Typographus vel Bibliopola, qui operam suam sub

praescripta eruditione obtulit, videbimus quo successu. Quod superest, vale et fave.

Hanoverae 31. Jul. 1709.

Godef. Guil. Leibnitius.

P. S. Cum prodiere Novissima mea Sinica olim, Romam missa sunt, et, credo, per Dn. Magliabecchium, ad Generalem Praepositum societatis vestrae pervenerunt, qui (si bene memini) etiam per hunc salutari me jussit. Ptolomaeo vestro viro summo me commendari peto. Ubi opusculum contra Baylium prodierit, judicia ejus submittam.

EPISTOLA XIV.

Admodum Reverende Pater, Fautor Honorande.

Etsi hoc mihi non tribuam, ut putem, sententiam meam de rebus Sinicis quicquam posse habere autoritatis, sperem tamen rationes non spernendas visum iri, et certe nihil praecipitandum videri in re non satis discussa. Gratias pro communicatione Decreti Sinensis. Displicet quod Sinenses Japonicae revolutionis notitiam habere video.

Gratum erit exemplum libri de spiritu novorum Augustini discipulorum, etsi interdum plus ostendat mordacitatis, quam aequitatis. Nempe Iliacos intra muros.

Quaero an tot animas in nobis ponere liceat, quot gradus essentiales: v. g. An tres animas habebimus, quia (ex vulgari saltem sententia) habemus vegetativae, sensitivae et rationalis perfectiones in eodem subjecto. Negabis opinor. Non ergo dicemus, dicto novo gradu essentiali, novam animam dari. Hos gradus appellare licebit facultates. Intelligo autem primitivas aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens a rationalitate, etsi fortasse in creaturis non contra. Putem autem, gradus essentiales non nisi a Deo dari, et tolli posse: quod secus est in qualitatibus, seu derivativis. Ego alioqui non soleo curare has de entitatibus, seu abstractis, quaestiones. Dicerem tali casu substantiam, quae antea ratiocinari non poterat, nunc posse, idque non naturae vi, sed Dei. Dicis: »Si mentem tuam recte percipio, animae irrationalis in rationalem »transcreatio, esset pro anima irrationali quae desiit, substituere rationalem:« sed vides ex dictis, hanc mentem meam non esse. Qui duplicem statuunt in nobis animam, velut Gassendistae, animam immaterialem brutis non tribuunt. Itaque illi nihil ad sententias meas. Si Paradoxum putas, hominem non posse sine miraculo generari, paradoxa etiam erit doctrina omnium vestrarum Scholarum, de creatione animae rationalis, et recurrendum erit ad ejus praeexistentiam. Nam si animae rationales in seminibus latent, talis tradux revera est praeexistentia. Quod si id malis, quam animas a Deo ex irrationalibus reddi rationales, adeo non repugno, ut potius faveam. Et sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exerentem, quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in eo perspici posset a satis perspicaci. Ita transcreatione opus non erit.

Adscribam verba schediasmatis cujusdam mei Latini: »Propagatio contagii, a lapsu primorum »parentum, in animas posterorum, non melius videtur explicari posse, quam statuendo, animas »posterorum in Adamo non fuisse infectas, sed »eas tunc in seminibus (aliquo modo jam organicis »et viventibus) existentes, fuisse sensitivas tantum, donec in conceptu novissimo simul corpus »aliquod seminale ad hominis formationem determinaretur, et anima sensitiva ad gradum rationalitatis eveheretur, sive is statuatur miraculose a »Deo superaddi, sive in illis animabus seminalibus, »quae ad humanitatem destinatae sunt, jam lateat, »in actu signato, sed evolvatur demum et sese »exerat, cum corpus organicum tali animae proprium, per ultimum conceptum, etiam in humanum partim evolvitur, partim transformatur, humano organismo etiam non nisi in harum animarum corporibus praestabilito, aliis infinitis animabus, animalculisque seminalibus, (si talia admittimus) vel certe praeformatis corporibus organicis »viventibus, intra sensitivum naturae gradum subsistentibus, tam in actu signato, quam in exercito, ut scholae loquuntur. Erit ergo tradux quidam, sed paulo tractabilior quam quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt; non animae ex anima (rejectus veteribus ut ex prudentia »patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.«

Massa nihil aliud est quam phaenomenon, ut Iris. Si Deus novam creet animam, vel Monada potius, et faciat priora organica coire in novum corpus organicum, non ideo auxerit massam, sed quantitatem phaenomeni, ut patet. Suspicor tamen hoc vix a Deo unquam fieri, cum nullam ejus necessitatem videam. Disputationes de his quas Deo possibilia sunt multis tricis obnoxiae sunt.

Quod de Eucharistia quaeris meum explicandi modum, respondeo apud nos nullum esse locum,

nec transsubstantiationi, nec consubstantiationi panis, tantumque, pane accepto, simul percipi corpus Christi, ut adeo sola explicanda sit corporis Christi praesentia. Et jam Turnemino respondi, praesentiam esse aliquid metaphysicum, ut unionem: quod non explicatur per phaenomena; sed et quomodo transsubstantiatio vestra explicari possit in Philosophia mea, altior disquisitio foret. Si accidentia realia vultis restare sine subjecto, dicendum est, sublatis monadibus, panem constituentibus, quoad vires primitivas activas et passivas, substitutaque praesentia monadum corpus Christi constituentium, restare solum vires derivativas, quae in pane fuere, eadem phaenomena exhibentes quae monades panis exhibuissent.

Quod superest, Vale et Fave.

Dabam Hanoverae 8. Sept. 1709.

Deditissimus

Godef. Guil. Leibnitius.

LXXI.

COMMENTATIO DE ANIMA BRUTORUM.

1710.

(G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos etc. Ed. Kortholt. Lips. 1735. IV. Vol. 8vo — Vol. I. p. 169. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. I. p. 230.)

I. Materia in se sumta seu nuda constituitur per Antitypiam et Extensionem. Antitypiam voco illud attributum, per quod materia est in spatio. Extensio est continuatio per spatium, seu continua per locum diffusio. Atque ita, dum Antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur, nec aliud quiddam ponitur; oritur materia in se, seu nuda.

II. Antitypiae modificatio seu varietas consistit in varietate loci. Extensionis modificatio consistit in varietate magnitudinis et figurae. Hinc patet, materiam esse aliquid mere passivum, quum attributa ejus earumque varietates nullam actionem involvant. Et quatenus in motu solum consideramus varietatem loci, magnitudinis et figurae; nihil ibi consideramus, nisi mere passivum.

III. Sed si actualem variationem superaddamus, seu ipsum principium motus, accedit aliquid praeter materiam nudam. Eodem modo patet, perceptionem non posse deduci ex materia nuda, quum in actione quadam consistat. Idem de perceptione speciatim hoc modo intelligi potest. Si nihil aliud organico adesset quam machina, id est, materia nuda, loci magnitudinis et figurae varietates habens; nihil aliud inde deduci et explicari posset, quam mechanismus, id est, tales, quales diximus varietates. Nam ex unaquaque re nude sumta nihil deduci et explicari potest, quam attributorum ejus constitutivorum varietates.

IV. Hinc etiam facile judicamus in molendino aliquo vel horologio nude sumto, nullum reperiri principium percipiens, quid in ipso fiat; et nihil refert, solida sint, an fluida, vel ex utrisque composita, quae in machina habentur. Porro scimus, inter corpora crassa et subtilia nullum esse discrimen essentiale, sed magnitudinis tantum. Unde sequitur, si concipi non potest, quomodo in aliqua machina crassa, utcumque ex fluidis aut solidis composita oriatur perceptio; etiam concipi non posse, quomodo perceptio ex machina subtiliore oriatur, nam si etiam sensus nostri subtiliores essent, res perinde foret, ac si machinam crassam perciperemus, ut nunc facimus. Itaque pro certo habendum est, ex solo mechanismo, seu materia nuda, ejusque modificationibus perceptionem explicari non posse, non magis, quam principium actionis et motus.

V. Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis, seu actionis internae, quam motus, seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam ἐντελέχειαν τὴν πρώ-

τὴν, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Patet autem, hoc principium non esse extensum, alioqui materiam involveret, contra hypothesin. Ostendimus enim esse aliquid materiae nudae superadditum. Ergo anima erit quoddam substantiale simplex non habens partes extra partes. Unde porro consequens est, Entelechiam primitivam naturaliter destrui non posse; quia omnis naturalis destructio in partium dissolutione consistit.

VI. Ex his sequitur vel bruta esse meras machinas, perceptionis expertes, ut statuunt Cartesiani; vel bruta habere animam indefectibilem. Sed quia aliunde, nempe ex natura motus ostensum est, in materia dispersas esse Entelechias primitivas, easque indefectibiles, quidni eis non tantum actionem motricem, sed et perceptionem tribuamus, ut scilicet pro animabus haberi possint, quando corporibus organicis sunt conjunctae. Idque confirmat ipsa rerum analogia. Quum enim in brutis omnia quoad perceptionem et sensum perinde se habeant, ac in homine, et natura uniformis sit in varietate sua, uniformis quoad principia, varia quoad modos: verosimile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur.

VII. Cartesiani ad negandam brutis perceptionem rationem adferunt, ex eo sumtam, quod ita brutis animae indefectibiles sint tribuendae. Sed hoc quod plerique inter eos pro absurdo habent, minime absurdum est, quemadmodum mox ostendemus, allata differentia inter animae brutorum indefectibilitatem, et animae humanae immortalitatem.

VIII. Sed res etiam argumento positivo et necessario probari potest ex eo, quod omnis Entelechia primitiva debet habere perceptionem. Nam omnis Entelechia prima habet variationem internam, secundum quam etiam variantur actiones externae. Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechiae primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, pro organis operantes; et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse.

IX. Ex his porro intelligi potest, animas separatas naturaliter non dari, quum enim sint Entelechiae primitivae seu mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur.

X. Sed, inquies, corpus organicum posse destrui. Respondeo, etsi destrueretur corpus aptum ad sensionem; non ideo tamen anima destrueretur, maneret enim massa animata et anima continuaret agere intus et extra, etsi minus perfecte, seu non cum sensione. Et talem perceptionem in somno profundo, apoplexia et aliis casibus retinemus, licet sensus cesset. Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius et magis ordinatum.

XI. Et quum hodie plurimi egregii observatores statuant, animalia jam ante conceptionem latere in seminibus, sub forma animalculorum insensibilium; ita ut generatio animalis nihil aliud sit, quam ejus evolutio et augmentatio, animalque nunquam naturaliter incipiat, sed tantum transformetur: ideo consentaneum est, ut quod naturaliter non incipit, etiam naturaliter non desinat; ita mors vicissim nihil aliud erit, quam animalis involutio et diminutio; dum a statione animalis magni ad statum animalculi redit.

XII. Porro ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens Neque enim tantum in percipiente varietas objecti repraesentatur, sed etiam fit variatio ipsius repraesentationis, quia etiam repraesentandum variatur.

XIII. Interim ne hominem bruto nimis aequare videamus; sciendum est, immensum esse discrimen inter perceptionem hominum et brutorum. Nam praeter infimum perceptionis gradum, qui etiam in stupentibus reperitur, (ut explicatum est) et medium gradum, quem sensionem adpellamus, et in brutis agnoscimus, datur gradus quidam altior, quem adpellamus cogitationem. Cogitatio autem est perceptio cum ratione conjuncta, quam bruta, quantum observare possumus, non habent.

XIV. Quia autem ea res hactenus non bene explicata est, dum alii brutis etiam sensum auferunt; alii illis etiam rationem tribuunt, multaque exempla afferunt, in quibus bruta consequentias quasdam nectere videntur; sciendum est, duplices esse consecutiones toto coelo diversas, empiricas et rationales. Consequutiones empiricae nobis sunt communes cum brutis, et in eo consistunt, ut sentiens ea, quae aliquoties conjuncta fuisse expertum est,

rursus conjunctum iri expectet. Ita canes aliquoties vapulantes, si quid displicens fecerint, rursus verbera expectant, si idem faciant, atque ideo ab actione abstinent; quod cum infantibus habent commune. Et Americanus quidam putavit epistolam proditricem facinoris sui fuisse spectatricem, quia illi modi aliquid prodendi, qui ipsi noti erant, hoc ita ferebant. Sed quia saepe fit, ut talia tantum per accidens sint conjuncta, hinc saepe empirici decipiuntur, prorsus ut bruta; ut scilicet, quod expectant, non eveniat. Sic si cani aliquid facienti dem cibum, id quidem fit per accidens ob liberam voluntatem meam; ubi vero semel assuevit actioni, quam eum docere volui, non amplius ei do cibum, quum recte agit, etsi ille hoc initio adhuc expectet. Sic si quis Batavus navem conscendens in Asiam deferatur, et in aliquam Turcarum urbem delatus, ibi cerevisiam in taberna, ut domi suae quaerat, decipietur eodem modo; exspectabit enim aliquid a taberna, quod cum ea tantum per accidens conjunctum est, et non aeque in Asiaticis, ac in Batavis tabernis reperitur. At homo, quatenus non empirice sed rationaliter agit, non solis fidit experimentis, aut inductionibus particularium a posteriori, sed procedit a priori per rationes. Et quale est discrimen inter Geometram, aut Analyseos peritum et Arithmeticum aliquem vulgarem, pueros docentem, qui regulas arithmeticas memoriter didicit, sed rationem earum non novit, nec proinde in quaestionibus nonnihil a consueto recedentibus sibi consulere potest: tale est discrimen inter Empiricum et Rationalem, inter consecutionem bestiarum, et ratiocinationem humanam. Etiamsi enim multa exempla succedentia experiamur: nunquam tamen de perpetuo successu securi sumus, nisi rationes necessarias reperiamus, unde colligamus, rem aliter se habere non posse. Itaque bruta (quantum observare possumus) non cognoscunt universalitatem propositionum, quia non cognoscunt rationem necessitatis. Et licet aliquando Empirici per inductiones ducantur ad propositiones vere universales, id tamen per accidens tantum, non vi consecutionis contingit.

XV. Denique homo a Deo destinatur ad finem multo sublimiorem, nempe ad societatem cum ipso; et ideo (ob harmoniam regnorum naturae et gratiae) statuendum est, animas humanas, una cum organico quodam corpore conservari, non tantum eo modo, ut bruta; quae fortasse post mortem diu stupent; sed modo nobiliore, ut sensum et conscientiam retineant, poenaeque et praemii sint capaces.

LXXII.

EPISTOLA

AD

WAGNERUM DE VI ACTIVA CORPORIS,

DE ANIMA, DE ANIMA BRUTORUM.

1710.

(Epp. ad divers. Ed. Kortholt Vol. I. p. 197. — Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 226.)

I. Ad ea, quae de animae natura quaeris, lubens respondeo, quoniam ex dubio, quod moves, intelligo, mentem meam Tibi nondum satis perspectam esse, idque praejudicio quodam contigisse, hausto ex schediasmate meo, inserto Actis eruditorum, ubi de vi activa corporis, contra Cl. Sturmium egi. [1]) Ais, me ibi satis materiae vim activam vindicasse, et dum resistentiam materiae tribuo, eidem etiam

[1]) V. art. L. huj. ed.

tribuisse reactionem, atque adeo et actionem. Quum itaque ubique in materia sit principium activum, videri sufficere hoc principium ad operationes brutorum, nec illis anima quadam indefectibili opus esse.

II. Respondeo primo, principium activum non tribui a me materiae nudae sive primae, quae mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit; sed corpori seu materiae vestitae sive secundae, quae praeterea Entelechiam primitivam seu principium activum continet. Respondeo secundo, resistentiam materiae nudae non esse actionem, sed meram passionem, dum nempe habet antitypiam, seu impenetrabilitatem, qua quidem resistit penetraturo, sed non repercutit, nisi accedat vis elastica; quae ex motu, adeoque et vi activa materiae superaddita, derivari debet. Respondeo tertio: Hoc principium activum, hanc Entelechiam primam, esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum, et indefectibile, ob rationes dudum a me allegatas. Idque ipsum est, quod in brutis pro anima ipsorum habeo. Itaque dum ubique in materia superaddita admitto principia activa, etiam ubique per eam disseminata statuo principia vitalia, seu percipientia, adeoque monades, et ut sic dicam, Atomos Metaphysicas, partibus carentes, nec unquam naturaliter orituras aut destruendas.

III. Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit. At hoc sensu anima non tantum animalibus, sed et omnibus aliis percipientibus tribuetur. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens est species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis, ubi sensioni accedit ratio seu consequutio ex universalitate veritatum. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva, et vita est principium perceptivum. Ostendi autem exemplis et rationibus, non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur.

IV. Memineris autem, ex sententia mea, non tantum omnes Vitas, omnes Animas, omnes Mentes, omnes Entelechias primitivas esse perennes, sed etiam omni Entelechiae primitivae, seu omni principio vitali perpetuo adjunctam esse quandam naturae machinam, quae nobis corporis organici nomine venit, licet ea machina etiam quum figuram suam summatim conservat, in fluxu consistat, perpetuoque reparetur, ut navis Thesei. Neque adeo certi simus vel minimam materiae in nativitate a nobis acceptae particulam in corpore nostro superesse, licet etiam eadem machina subinde plane transformetur, augeatur, diminuatur, involvatur aut evolvatur. Itaque non tantum anima est perennis, sed etiam aliquod animal semper superest, etsi certum aliquod animal perenne dici non debeat, quia species animalis non manet; quemadmodum eruca et papilio idem animal non est, etsi eadem sit anima in utroque. Habet igitur hoc omnis naturae machina, ut nunquam sit plane destruibilis, cum crasso tegumento utcunque dissipato, semper machinula nondum destructa subsit, instar vestium Arlequini comici, cui post multas tunicas exutas, semper adhuc nova supererat. Quod eo minus mirari debemus; quia natura ubique organica est, et a sapientissimo autore, ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de Geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant. Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est, materiam constituit. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur.

V. Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo, et ad Genios accedit, quia ob rationis usum societatis cum Deo, atque adeo praemii et poenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui, et memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat. Nec tantum physice, sed etiam moraliter est immortalis: unde stricto sensu soli Humanae Animae immortalitas tribuitur. Nam nisi sciret

homo, in altera vita poenas aut praemia sibi tribui ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum praemium, et perinde foret, quoad rem moralem, ac si me extincto alius felicior aut infelicior successisset. Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, donec per conceptum ad vitam humanam destinentur: ubi vero semel rationales factae sunt, et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio, numquam eas deponere personam civis in Republica Dei, quae quum justissime et pulcherrime regatur, consequens est, ut per ipsas naturae leges, ob parallelismum regni gratiae et naturae, Animae vi suarum actionum ad praemia et poenas reddantur aptiores. Eoque sensu dici potest, virtutem sibi ipsi praemium, scelus sibi ipsi poenam adferre, quia naturali quadam consequentia pro ultimo animae statu, prout expiata aut non expiata decedit, naturale quoddam oritur divergium, a Deo in natura praeordinatum, et divinis promissis minisque, ac gratiae justitiaeque consentaneum; Geniorum etiam bonorum malorumque accedente interventu, prout alterutris nos sociavimus, quorum operationes utique sunt naturales, etsi natura eorum nostra sit sublimior. Videmus sane hominem a somno profundo evigilantem, imo etiam ab apoplexia ad se reversum memoriam status pristini recuperare solere. Idem de morte dicendum est, quae perceptiones nostras turbatas et confusas reddere potest, delere plane ex memoria non potest, cujus usu redeunte etiam praemia et poenae locum habent. Itaque Salvator ipse mortem somno comparavit. Brutis autem divinae societatis et juris incapacibus, personae conservatio, et moralis immortalitas tribui non potest.

VI. Itaque non est, quod quis ex hac doctrina consequentias periculosas vereatur: quum potius Theologia naturalis vera, veritati revelatae non solum non repugnans, sed etiam mirifice favens, ex meis principiis pulcherrima ratione demonstretur. Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum, nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicum appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu physicum. Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur, mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidunt, qui animas non nisi miraculose seu per gratiam conservari putant, natura autem perire debere arbitrantur; quod est Theologiam naturalem maxima sui parte mutilare. Praeterea contrarium utique demonstratum est, quia substantia carens partibus destrui naturaliter non potest. Vale et fave. Dabam Guelferbyti 4. Junii 1710.

LXXIII.

ESSAIS DE THÉODICÉE

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

1 7 1 0.

(Edit. Ire Amst. 1710 8vo. — Edit. IIme augmentée de l'histoire de la vie et des Ouvrages de l'auteur par Mr. le Chevalier de Jaucourt Amst. 1747. 8vo.)

PRÉFACE.

On a vu de tout tems que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités: la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la foiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentimens et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux cérémonies de la pratique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seroient louables, si ceux qui les ont inventées les avoient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les cérémonies religieuses, la discipline Ecclesiastique, les règles des Communautés, les Loix humaines, étoient toujours comme une haie à la Loi divine, pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'étoit le but de Moïse, et d'autres bons Législateurs, des sages Fondateurs des Ordres Religieux, et surtout de Jesus Christ, divin Fondateur de la Religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance; ils seroient passables, s'il n'y avoit rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit n'y serait pas. Mais il n'arrive que trop souvent, que la dévotion est étouffée par des façons, et que la lumière divine est obscurcie par les opinions des hommes.

Les Payens, qui remplissoient la Terre avant l'établissement du Christianisme, n'avoient qu'une seule espèce de formalités; ils avoient des Cérémonies dans leur culte, mais ils ne connoissoient point d'articles de foi, et n'avoient jamais songé à dresser des formulaires de leur Théologie dogmatique. Ils ne savoient point si leurs Dieux étoient de vrais personnages, ou des symboles des puissances naturelles, comme du Soleil, des Planètes, des Elémens. Leurs Mystères ne consistoient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines pratiques secrètes, où les profanes, c'est-à-dire ceux qui n'étoient point initiés, ne devoient jamais assister. Ces pratiques étoient bien souvent ridicules et absurdes, et il falloit les cacher pour les garantir du mépris. Les Payens avoient leurs superstitions, ils se vantoient de miracles; tout étoit plein chez eux d'oracles, d'augures, de présages, de divinations; les Prêtres inventoient des marques de la colère ou de la bonté des Dieux, dont ils prétendoient être les interprètes. Cela tendoit à gouverner les esprits par la crainte et par l'espérance des évènemens humains; mais le grand avenir d'une autre vie n'étoit guères envisagé, on ne se mettoit point en peine de donner aux hommes de véritables sentimens de Dieu et de l'Ame.

De tous les anciens Peuples, on ne connoît que les Hébreux qui aient eu des dogmes publics de leur Religion. Abraham et Moïse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, Auteur de toutes choses. Les Hébreux en parlent d'une manière très digne de la Souveraine Substance, et on est surpris de voir des habitans d'un petit canton de la Terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peut-être dit autant quelquefois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assez, et de faire passer le dogme en loi. Cependant Moïse n'avoit point fait entrer dans ses Loix la doctrine de l'immortalité des ames:

elle étoit conforme à ses sentimens, elle s'enseignoit de main en main, mais elle n'étoit point autorisée d'une manière populaire, jusqu'à ce que Jésus-Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un Législateur, que les ames immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leurs actions. Moïse avoit déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de Nations civilisées conviennent aujourd'hui: mais Jésus-Christ en établissoit toutes les conséquences, et il faisoit voir que la bonté et la justice divine éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux ames. Je n'entre point ici dans les autres points de la Doctrine Chrétienne, et je fais seulement voir comment Jésus-Christ acheva de faire passer la Religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit lui seul ce que tant de Philosophes avoient en vain tâché de faire: et les Chrétiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire Romain, maître de la meilleure partie de la terre connue, la Religion des Sages devint celle des peuples. Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grands dogmes de la Théologie naturelle: ses Sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique, où le Christianisme n'avoit point été porté; et ils abolirent en bien des pays les superstitions payennes, contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des ames.

L'on voit que Jésus-Christ, achevant ce que Moïse avoit commencé, a voulu que la Divinité fût l'objet, non seulement de notre crainte et de notre vénération, mais encore de notre amour et de notre tendresse. C'étoit rendre les hommes bienheureux par avance, et leur donner ici-bas un avant-goût de la félicité future. Car il n'y a rien de si agréable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un Océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la Peinture et la Musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle: toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la Raison, on remplit les ordres de la suprême Raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand interêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est resigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il déclare sa volonté par l'évènement, on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paroît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitudes des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter: également attentifs à nos défauts, et aux talens d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres; c'est pour nous perfectionner nous-mêmes, et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété, où il n'y a point de charité; et sans être officieux et bienfaisant, on ne sauroit faire voir une dévotion sincère.

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les ames dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la Vertu, aussi bien que celles du Vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude; on y peut prendre goût: mais quand la Vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la suprême Raison des choses, elle est fondée en connoissance. On ne sauroit aimer Dieu, sans en connoître les perfections, et cette connoissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie Religion doit être de les imprimer dans les ames: mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent, que les hommes, que les Docteurs de la Religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre Divin Maître, la dévotion a été

Digitized by Google

ramenée aux cérémonies, et la Doctrine a été chargée de formules. Bien souvent ces cérémonies n'ont pas été bien propres à entretenir l'exercice de la Vertu, et les formules quelquefois n'ont pas été bien lumineuses. Le croiroit-on? des Chrétiens se sont imaginés de pouvoir être dévots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu; ou bien on a cru pouvoir aimer son prochain sans le servir, et pouvoir aimer Dieu sans le connoître. Plusieurs Siècles se sont écoulés, sans que le Public se soit bien apperçu de ce défaut; et il y a encore de grands restes du règne des tenèbres. On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la Religion, qui sont même occupés à les enseigner; et on ne les trouve guères bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du Souverain de l'Univers; ils se figurent un Dieu, qui ne mérite point d'être imité, ni d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrèmement que la source même de la piété ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la Divinité, ou qui en ont fait un Principe mauvais, ont été renouvellées quelquefois de nos jours: on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissoit plutôt de faire voir sa bonté suprême; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devoit concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentimens, capables de faire du tort, étoient appuyés particulièrement sur des notions embarassées, qu'on s'étoit formé touchant la Liberté, la Nécessité, et le Destin; et j'ai pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissemens sur ces matières importantes. Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au Public. C'est ce que j'ai entrepris dans les Essais, que je donne ici, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme, et l'orgine du mal.

Il y a deux Labyrinthes fameux, ou notre Raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande Question du Libre et du Nécessaire, sur-tout dans la production et dans l'Orgine du Mal; l'autre consiste dans la discussion de la Continuité, et des indivisibles, qui en paroissent les Elemens, et où doit entrer la considération de l'Infini. Le premier embarasse presque tout le Genre-humain, l'autre n'exerce que les Philosophes. J'aurai peut-être une autre fois l'occasion de m'expliquer sur le second, et de faire remarquer, que faute de bien concevoir la nature de la substance et de la matière, on a fait de fausses positions, qui mènent à des difficultés insurmontables, dont le véritable usage devroit être le renversement de ces positions mêmes. Mais si la connoissance de la Continuité est importante pour la spéculation, celle de la Nécessité ne l'est pas moins pour la pratique; et ce sera l'objet de ce Traité, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'Homme et la Justice de Dieu.

Les hommes presque de tout tems ont été troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient la Raison paresseuse, parce qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présens. Car, disoit-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoique je puisse faire. Or l'avenir (disoit-on) est nécessaire, soit parce que la Divinité prévoit tout, et le préétablie même, en gouvernant toutes les choses de l'Univers; soit parce que tout arrive nécessairement, par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité, qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les évènemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle même, quoique nous ne connoissions pas toujours ce qui en est. Et toutes ces raisons de détermination, qui paroissent différentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre: car il y a une vérité dans l'évènement futur, qui est prédéterminée par les causes, et Dieu l'a préétabli en établissant ces causes.

L'idée mal entendue de la Nécessité, étant employé dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle Fatum Mahumetanum, le Destin à la Turque; parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle Fatum Stoïcum n'étoit pas si noir qu'on le fait: il ne détournoit pas les hommes du soin de leurs affaires; mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des évènemens, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles: en quoi ces Philosophes ne s'éloignoient pas entièrement de la doctrine de notre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donneroit un homme qui travailleroit à agrandir sa taille.

Il est vrai que les enseignemens des Stoïciens (et peut-être aussi de quelques Philosophes célèbres de notre tems) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée; au lieu que Notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, no-

tre confiance en lui doit être entière: de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disoit aux hommes: Faites votre devoir, et soyez contens de ce qui en arrivera, non seulement parceque vous ne sauriez résister à la Providence Divine, ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être tranquille, et non pas pour être content) mais encore parceque vous avez à faire à un bon Maître. Et c'est ce qu'on peut appeller Fatum Christianum.

Cependant il se trouve que la plupart des hommes, et même des Chrétiens, font entrer dans leur pratique quelque mélange du Destin à la Turque, quoiqu'ils ne le reconnoissent pas assez. Il est vrai qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la négligence, quand des périls évidens, ou des espérances manifestes et grandes se présentent; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se détourner d'un précipice qu'ils voient dans leur chemin; et ils fouilleront dans la terre pour déterrer un trésor découvert à demi, sans attendre que le Destin achève de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné et douteux, et le remède pénible, ou peu à notre goût, la raison paresseuse nous paroît bonne: par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon régime, les gens à qui on donne conseil là-dessus, répondent bien souvent que nos jours sont comptés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes courent aux remèdes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avoient négligé approche. On raisonne à peu près de la même façon, quand la délibération est un peu épineuse, comme par exemple lorsqu'on se demande, quod vitae sectabor iter? quelle profession on doit choisir; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner; car en ces cas plusieurs seront portés à éviter la peine de la discusssion et à s'abandonner au sort, ou au penchant, comme si la raison ne devoit être employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la Turque bien souvent (quoiqu'on appelle cela mal-à-propos se remettre à la Providence, ce qui a lieu proprement, quand on a satisfait à son devoir) et on employera la Raison paresseuse, tirée du Destin irrésistible, pour s'exempter de raisonner comme il faut; sans considérer que si ce raisonnement contre l'usage de la Raison étoit bon, il auroit toujours lieu, soit que la délibération fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des pratiques superstitieuses des Devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la Pierre philosophale; parcequ'ils voudroient des chemins abrégés, pour aller au bonheur sans peine.

Je ne parle pas ici de ceux qui s'abandonnent à la fortune, parcequ'ils ont été heureux auparavant, comme s'il y avoit là-dedans quelque chose de fixe. Leur raisonnement du passé à l'avenir est aussi peu fondé que les principes de l'Astrologie et des autres Divinations; et ils ne considèrent pas qu'il y a ordinairement un flux et reflux dans la fortune, una marea, comme les Italiens jouant à la Bassette ont coûtume de l'appeller, et ils y font des observations particulières, auxquelles je ne conseillerois pourtant à personne de se trop fier. Cependant cette confiance qu'on a en sa fortune sert souvent à donner du courage aux hommes, et surtout aux Soldats, et leur fait avoir effectivement cette bonne fortune qu'ils s'attribuent, comme les prédictons font souvent arriver ce qui a été prédit, et comme l'on dit que l'opinion que les Mahométans ont du Destin les rend déterminés. Ainsi les erreurs mêmes ont leur utilité quelquefois; mais c'est ordinairement pour remédier à d'autres erreurs, et la Vérité vaut mieux absolument.

Mais on abuse sur-tout de cette prétendue nécessité du Destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à de jeunes gens éveillés, qui vouloient faire un peu les Esprits-forts, qu'il est inutile de prêcher la Vertu, de blâmer le Vice, de faire espérer des récompenses et de faire craindre des châtimens, puisqu'on peut dire du Livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que notre conduite n'y sauroit rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son penchant, et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement. Ils ne faisoient point réflexion sur les conséquences étranges de cet argument, qui prouveroit trop, puisqu'il prouveroit (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agréable, quand on sauroit qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle étoit valable) je pourrois dire: s'il est écrit dans les Archives des Parques, que le poison me tuera à présent, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrois point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrois ce même breuvage; et par conséquent je pourrai suivre impunément mon penchant à prendre ce qui est agréable, quelque pernicieux qu'il soit: ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrêtoit un peu, mais ils revenoient toujours à leur raisonnement, tourné en différentes manières, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre, en quoi consiste le défaut du Sophisme. C'est qu'il est faux que l'évènement arrive quoi qu'on fasse; il arrivera,

parcequ'on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudicable à la pratique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les étranges suites d'une nécessité fatale; en considérant qu'elle détruiroit la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauroient avoir lieu par rapport aux actions nécessaires, et que personne ne pourra être obligé à faire l'impossible, ou à ne point faire ce qui est nécessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette réflexion pour favoriser le dérèglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarassé quelquefois quand ils s'agira de juger des actions d'autrui, ou plutôt de répondre aux objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parlerai tantôt. Et comme une nécessité insurmontable ouvriroit la porte à l'impiété, soit par l'impunité qu'on en pourroit inférer, soit par l'inutilité qu'il y auroit de vouloir résister à un torrent qui entraîne tout; il est important de marquer les différens degrés de la nécessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauroient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauroient être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences.

Quelques-uns vont encore plus loin: ne se contentant pas de se servir du prétexte de la nécessité pour prouver que la Vertu et le Vice ne font ni bien ni mal, ils ont la hardiesse de faire la Divinité complice de leurs désordres, et ils imitent les anciens Payens, qui attribuoient aux Dieux la cause de leurs crimes, comme si une Divinité les poussoit à mal faire. La Philosophie des Chrétiens, qui reconnoît mieux que celle des Anciens la dépendance des choses du premier Auteur, et son concours avec toutes les actions des Créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de notre tems en sont venus jusqu'à ôter toute action aux Créatures; et Mr. Bayle, qui donnoit un peu dans ce sentiment extraordinaire, s'en est servi pour relever le dogme tombé des deux Principes, ou de deux Dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce dogme satisfaisoit mieux aux difficultés sur l'origine du mal; quoique d'ailleurs il reconnoisse que c'est un sentiment insoutenable, et que l'unité du Principe est fondée incontestablement en raisons à priori; mais il en veut inférer que notre Raison se confond, et ne sauroit satisfaire aux objections, et qu'on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aux dogmes révélés, qui nous enseignent l'existence d'un seul Dieu, parfaitement bon, parfaitement puissant, et parfaitement sage. Mais beaucoup de Lecteurs qui seroient persuadés de l'insolubilité de ses objections, et qui les croiroient pour le moins aussi fortes que les preuves de la vérité de la Religion, en tireroient des conséquences pernicieuses.

Quand il n'y auroit point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisseroit pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit, et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques Philosophes, et même quelques Théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connoissance du détail des choses, et sur-tout des évènemens futurs, que d'accorder ce qu'ils croyoient choquer sa bonté. Les Sociniens et Conrad Vorstius penchent de ce côté-là; et Thomas Bonartes Jésuite Anglois pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un Livre de Concordia scientiae cum fide, dont je parlerai plus bas, paroît l'insinuer aussi.

Ils ont grand tort sans doute; mais d'autres n'en ont pas moins, qui persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les Êtres, qu'on diroit que ces Auteurs ont renoncé en effet au dogme qui reconnoît la justice et la bonté de Dieu. Ils ont cru qu'étant souverain Maître de l'Univers, il pourroit sans aucun préjudice de sa sainteté faire commettre des péchés, seulement parceque cela lui plaît, ou pour avoir le plaisir de punir; et même qu'il pourroit prendre plaisir à affliger éternellement des innocens, sans faire aucune injustice, parceque personne n'a droit ou pouvoir de controller ses actions. Quelques-uns même sont allés jusqu'à dire que Dieu en use effectivement ainsi; et sous prétexte que nous sommes comme un rien par rapport à lui, ils nous comparent avec les vers de terre, que les hommes ne se soucient point d'écraser en marchant; ou en général avec les animaux qui ne sont pas de notre espèce, que nous ne nous faisons aucun scrupule de maltraiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parcequ'ils n'en connoissent pas assez les suites. Ils ne voient pas que c'est proprement détruire la justice de Dieu; car quelle notion assignerons-nous à une telle espèce de justice, qui n'a que la volonté pour règle; c'est à dire, où la volonté n'est pas dirigée par les règles du bien, et se porte même directement au mal? à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette définition tyrannique de Thra-

simaque chez Platon, qui disoit que juste n'est autre chose que ce qui plaît au plus puissant. A quoi reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par conséquent la puissance pour la mesure du droit: Mais on abandonnera bientôt des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu lorsqu'on aura bien considéré qu'un Dieu qui se plairoit au mal d'autrui, ne sauroit être distingué du mauvais Principe des Manichéens, supposé que ce Principe fût devenu seul Maître de l'Univers; et que par conséquent il faut attribuer au vrai Dieu des sentimens qui le rendent digne d'être appelé le bon Principe.

Par bonheur ces dogmes outrés ne subsistent presque plus parmi les Théologiens: cependant quelques Personnes d'esprit, qui se plaisent à faire des difficultés, les font revivre: ils cherchent à augmenter notre embarras, en joignant les controverses que la Théologie Chrétienne fait naître, aux contestations de la Philosophie. Les Philosophes ont considéré les questions de la Nécessité, de la Liberté, et de l'Orgine du Mal; les Théologiens y ont joint celles du Péché Originel, de la Grace et de la Prédestination. La corruption originelle du Genre-humain, venue du premier péché, n[illegible] paroît avoir imposé une nécessité naturelle de pécher, sans le secours de la Grace Divine: mais la nécessité étant incompatible avec la punition, on inférera qu'une Grace suffisante devroit avoir été donné à tous les hommes; ce qui ne paroit pas trop conforme à l'expérience.

Mais la difficulté est grande, sur-tout par rapport à la destination de Dieu sur le salut des hommes. Il y en a peu de sauvés ou d'élus; Dieu n'a donc pas la volonté décrétoire d'en élire beaucoup. Et puisqu'on avoue que ceux qu'il a choisis ne le méritent pas plus que les autres, et ne sont pas même moins mauvais dans le fond, ce qu'ils ont de bon ne venant que du don de Dieu; la difficulté en est augmentée. Où est donc sa bonté! La partialité ou l'acception des personnes va contre la justice; et celui qui borne sa bonté sans sujet, n'en doit pas avoir assez. Il est vrai que ceux qui ne sont point élus, sont perdus par leur propre faute, ils manquent de bonne volonté ou de la foi vive; mais il ne tenoit qu'à Dieu de la leur donner. L'on fait qu'outre la grace interne, ce sont ordinairement les occasions externes qui distinguent les hommes, et que l'éducation, la conversation, l'exemple corrigent souvent ou corrompent le naturel. Or Dieu faisant naître des circonstances favorables aux uns, et abandonnant les autres à des rencontres qui contribuent à leur malheur, n'aura-t-on pas sujet d'en être étonné! Et il ne suffit pas (ce semble) de dire avec quelques-uns que la grace interne est universelle et égale pour tous, puisque ces mêmes Auteurs sont obligés de recourir aux exclamations de S. Paul, et de dire, O profondeur! quand ils considèrent, combien les hommes sont distingués par les Graces externes, pour ainsi dire, c'est à dire, qui paroissent dans la diversité des circonstances que Dieu fait naître, dont les hommes ne sont point les maîtres, et qui ont pourtant une si grande influence sur ce qui se rapporte à leur salut.

On ne sera pas plus avancé pour dire avec S. Augustin, que les hommes étant tous compris sous la damnation par le péché d'Adam, Dieu les pouvoit tous laisser dans leur misère, et qu'ainsi c'est par une pure bonté qu'il en retire quelques-uns. Car outre qu'il est étrange que le péché d'autrui doive damner quelqu'un; la question demeure toujours, pourquoi Dieu ne les retire pas tous, pourquoi il en retire la moindre partie, et pourquoi les uns préférablement aux autres. Il est leur maître, il est vrai; mais il est un Maître bon et juste: son pouvoir est absolu, mais sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une manière arbitraire et despotique, qui seroit tyrannique en effet.

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu et Dieu n'ayant resolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du Genre-humain, et le choix d'un petit nombre d'Elus, avec l'abandon de tous les autres; il est inutile de dissimuler la difficulté, en se bornant à la masse déjà corrompue; puis qu'il faut remonter, malgré qu'on en ait, à la connoissance des suites du premier péché, antérieure au Décret, par lequel Dieu l'a permis, et par lequel il a permis en même tems, que les réprouvés seroient enveloppés dans la masse de perdition, et n'en seroient point retirés: car Dieu et le Sage ne résolvent rien, sans en considérer les conséquences.

On espère de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la Nécessité absolue, qu'on appelle aussi Logique et Métaphysique, et quelquefois Géométrique, et qui seroit seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres. Et qu'ainsi la Liberté est exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité. On fera voir que Dieu même, quoiqu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue; et que les loix de la Nature que Dieu lui a prescrites, sur la convenance, tiennent le milieu entre les vérités Géometriques, absolument nécessaires, et les Décrets arbitraires; ce que Mr. Bayle, et d'autres nouveaux Philosophes n'ont pas assez compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifférence dans la liberté, par-

cequ'il n'y a point de nécessité absolue pour l'une ou pour l'autre part; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifférence de parfait équilibre. L'on montrera aussi qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontanéité, au-delà de tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Enfin l'on fera juger que la nécessité hypothétique, et la nécessité morale, qui restent dans les actions libres, n'ont point d'inconvenient; et que la Raison paresseuse est un vrai sophisme.

Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des Créatures, qu'il crée même continuellement les Créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'Auteur du péché; où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus; on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point, et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes: quoiqu'absolument parlant, il auroit pu éviter tous ces maux.

Et quant à la matière de la Grace et de la Prédestination, on justifie les expressions les plus revenantes, par exemple: que nous ne sommes convertis que par la grace prévenante de Dieu, et que nous ne saurions faire le bien que par son assistance: que Dieu veut le salut de tous les hommes, et qu'il ne damne que ceux qui ont mauvaise volonté: qu'il donne à tous une grace suffisante, pourvu qu'ils en veuillent user: que Jésus-Christ étant le principe et le centre de l'élection, Dieu a destiné les Elus au salut, parcequ'il a prévu qu'ils s'attacheroient à la doctrine de Jesus-Christ par la foi vive; quoiqu'il soit vrai que cette raison de l'élection n'est pas la dernière raison, et que cette prévision même est encore une suite de son décret antérieur; d'autant que la foi est un don de Dieu, et qu'il les a prédestinés à avoir la foi, par des raisons d'un décret supérieur, qui dispense les graces et les circonstances suivant la profondeur de sa suprême Sagesse.

Or comme un des plus habiles hommes de notre tems, dont l'éloquence étoit aussi grande que la pénétration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très vaste, s'étoit attaché par je ne sai quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matière que nous venons de toucher en gros; on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail. On reconnoit que Mr. Bayle (car il est aisé de voir que c'est de lui qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celui du fond, de la chose: mais on espère que la Vérité (qu'il reconnoît lui-même se trouver de notre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornemens de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme *il faut*: et on espère d'y réussir d'autant plus, que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici, porte que l'assistance de Dieu ne manque pas a ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'Auteur de ce Discours croit en avoir donné des preuves ici, par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse, il a conféré là-dessus avec quelques-uns des premiers hommes du tems et il s'est instruit encore par la lecture des bons Auteurs. Et le succès que Dieu lui a donné (au sentiment de plusieurs Juges compétens) dans quelques autres méditations profondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur cette matière, lui donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des Lecteurs qui aiment la Vérité, et qui sont propres à la chercher.

Il a encore eu des raisons particulières assez considérables, qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de Lettres et de Cour, en Allemagne et en France, et sur-tout avec une Princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avoit eu l'honneur de dire ses sentimens à cette Princesse sur plusieurs endroits du Dictionnaire merveilleux de Mr. Bayle, où la Religion et la Raison paroissent en combattantes, et où Mr. Bayle veut faire taire la Raison, après l'avoir fait trop parler; ce qu'il appelle le Triomphe de la Foi. L'Auteur fit connoître dès-lors qu'il étoit d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissoit pas d'être bien-aise qu'un si beau génie eût donné occasion d'approfondir ces matières, aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort long-tems, et qu'il avoit délibéré quelquefois de publier sur ce sujet des pensées, dont le but principal devoit être la connoissance de Dieu, telle qu'il la faut pour exciter la piété, et pour nourrir la vertu. Cette Princesse l'exhorta fort d'exécuter son ancien dessein, quelques amis s'y joignirent, et il étoit d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandoient, qu'il avoit sujet d'espérer que dans la suite de l'examen, les lumières de Mr. Bayle l'aideroient beaucoup à mettre la matière dans le jour qu'elle pourroit recevoir par leurs soins. Mais plusieurs empêchemens vinrent à la traverse; et la mort de l'incom-

parable Reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que Mr. Bayle fut attaqué par d'excellens hommes qui se mirent à examiner le même sujet; il leur répondit amplement et toujours ingénieusement. On fut attentif à l'eur dispute, et sur le point même d'y être mêlé. Voici comment.

J'avois publié un Système nouveau, qui paroissoit propre à expliquer l'union de l'ame et du corps: il fut assez applaudi par ceux mêmes qui n'en demeurèrent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignèrent d'avoir déjà été dans mon sentiment, sans être venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vu ce que j'en avois écrit. Mr. Bayle l'examina dans son Dictionnaire Historique et Critique, article Rorarius. Il crut que les ouvertures que j'avois données meritoient d'être cultivées, il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il représenta aussi ce qui pouvoit encore faire de la peine. Je ne pouvois manquer de répondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considérations aussi instructives que les siennes, et pour en profiter d'avantage, je fis paroître quelques éclaircissemens dans l'Histoire des Ouvrages des Savans, Juillet 1690. Mr. Bayle y répliqua dans la seconde Edition de son Dictionnaire. Je lui envoyai une duplique, qui n'a pas encore vu le jour; et je ne sais s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que Mr. le Clerc ayant mis dans sa Bibliothèque Choisie un Extrait du Système Intellectuel de feu Mr. Cudworth, et y ayant expliqué certaines Natures plastiques, que cet excellent Auteur employoit à la formation des animaux; Mr. Bayle crut (voyez la Continuation des Pensées Diverses, Chap. 21. Artic. 11.) que ces Natures manquant de connoissance, on affoiblissoit, en les établissant, l'argument qui prouve par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'Univers ait une Cause intelligente. Mr. le Clerc répliqua (4. Artic. du 5. Tom. de sa Biblioth. Choisie) que ces Natures avoient besoin d'être dirigées par la Sagesse Divine. Mr. Bayle insista (7. Article de l'Hist. des Ouvr. des Savans, Août 1704.) qu'une simple direction ne suffisoit pas à une cause dépourvue de connoissance, à moins qu'on ne la prît pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle seroit inutile. Mon Système y fut touché en passant; et cela me donna occasion d'envoyer un petit Mémoire au célèbre Auteur de l'Histoire des Ouvrages des Savans, qu'il mit dans le mois de Mai 1705 Artic. 9. où je tâchai de faire voir qu'à la vérité le Méchanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres Natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la préformation déjà toute organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières; ce qui ne pouvoit venir que de l'Auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avoit préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses, et l'organisme est par-tout dans une matière, dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvriroit même d'autant plus, qu'on iroit plus loin dans l'Anatomie des corps; et on continueroit de le remarquer, quand même on pourroit aller à l'infini, comme la Nature, et continuer la subdivision par notre connoissance, comme elle l'a continuée en effet.

Comme pour expliquer cette merveille de la formation des animaux, je me servis d'une Harmonie préétablie, c'est-à-dire, du même moyen dont je m'étois servi pour expliquer une autre merveille, qui est la correspondance de l'Ame avec le Corps, en quoi je faisois voir l'uniformité et la fécondité des principes que j'avois employés; il semble que cela fit ressouvenir Mr. Bayle de mon Système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avoit examiné autrefois. Il déclara (au Ch. 180. de sa Rép. aux Questions d'un Provincial, pag. 1253, Tom. 3.) qu'il ne lui paroissoit pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connoissance de l'organisation; et qu'il n'étoit pas encore disposé à croire que Dieu avec toute sa puissance sur la Nature et avec toute la préscience qu'il a des accidens qui peuvent arriver, eût pu disposer les choses, en sorte que par les seules Loix de la Méchanique, un Vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque Directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mît des bornes à la puissance de Dieu, sans en alléguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à craindre du côté de l'objet, ni aucune imperfection du côté de Dieu, quoique j'eusse montré auparavant dans ma Duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvemens qui viennent de la Raison; et qu'un Esprit fini (mais fort au dessus du nôtre) pourroit même exécuter ce que Mr. Bayle croit impossible à la Divinité: outre que Dieu réglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce Vaisseau ne seroit pas plus étrange, que celle d'une fusée qui iroit le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les réglemens de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux, es se déterminant mutuellement.

Cette déclaration de Mr. Bayle m'engageoit à une réponse, et j'avois dessein de lui représenter, qu'à moins de dire que Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continuel, ou qu'il a donné ce soin à des Intelligences dont la puissance et la science soient presque divines, il faut juger que Dieu a préformé les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite méchanique d'une constitution organique précédente; comme lorsque les Papillons viennent des Vers à soie, où Mr. Swammerdam a montré qu'il n'y a que du développement. Et j'aurois ajouté que rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux, de confirmer mon Système de l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps; où le corps est porté par sa constitution originale à exécuter, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'ame; comme les semences par leur constitution originale exécutent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encore que celui qui fait que dans notre corps tout s'exécute conformément aux résolutions de notre volonté. Et puisque Mr. Bayle lui-même juge avec raison, qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau Poëme du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable; il s'ensuit que mon Système du commerce de l'Ame et du Corps est aussi facile que le sentiment commun de la formation des animaux: car ce sentiment (qui me paroit véritable) porte en effet que la Sagesse de Dieu a fait la Nature en sorte qu'elle est capable en vertu de ses Loix de former les animaux; et je l'éclaircis, et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la préformation. Après quoi on n'aura pas sujet de trouver étrange que Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres loix il puisse exécuter les desseins de l'ame raisonnable, puisque tout ce que l'ame raisonnable peut commander au corps, est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandé aus semences. Mr. Bayle dit (Réponse aux Questions d'un Provincial, Chap. 182. p. 1294.) que ce n'est que depuis peu de tems qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivans ne sauroit être un ouvrage naturel: ce qu'il pourroit dire aussi suivant ses principes de la correspondance de l'Ame et du Corps; puisque Dieu en fait tout le commerce dans le Système des causes occasionnelles, adopté par cet Auteur. Mais je n'admets le surnaturel ici, que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'Ame et le Corps; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'Ame et le Corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent, que les autres opérations les plus ordinaires de la Nature. C'est à-peu-près comme on raisonne communément sur l'instinct et sur les opérations merveilleuses des bêtes. On y reconnoit de la Raison, non pas dans les bêtes, mais dans celui qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard; mais j'espère que mon explication lui aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or devant justifier mon Système contre les nouvelles difficultés de Mr. Bayle, j'avois dessein en même tems de lui communiquer les pensées que j'avois eues depuis long-tems sur les difficultés qu'il avoit fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la Raison avec la Foi à l'égard de l'existence du Mal. En effet, il y a peut-être peu de personnes qui y aient travaillé plus que moi. A peine avois-je appris à entendre passablement les Livres Latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une Bibliothèque: j'y voltigeois de Livre en Livre, et comme les matières de méditation me plaisoient autant que les Histoires et les fables, je fus charmé de l'Ouvrage de Laurent Valla contre Boëce, et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avoient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenois pas des Livres de Controverse, et entre autres Ecrits de cette nature, les Actes du Colloque de Montbeillard, qui avoient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne négligeois point les enseignemens de nos Théologiens; et la lecture de leurs adversaires, bien loin de me troubler, servoit à me confirmer dans les sentimens modérés des Eglises de la Confession d'Augsbourg. J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellens hommes de différens partis; comme avec Mr. Pierre de Wallenbourg Suffragant de Mayence, Mr. Jean-Louis Fabrice premier Théologien de Heidelberg, et enfin avec le célèbre Mr. Arnauld, à qui je communiquai même un Dialogue Latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettois déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les Mondes possibles, avoit été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y étoit annexé, mais qui n'empêchoit pas que tout compté et rabattu ce Monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ai encore depuis lu toute sorte de bons Auteurs sur ces matières, et j'ai tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoître en Dieu. Je n'ai point négligé d'examiner les Auteurs les plus rigides, et qui ont poussé

le plus loin la nécessité des choses; tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses Élémens Physiques et ailleurs, mais encore dans un Livre exprès contre l'Évêque Bramball. Et Spinosa veut à peu près (comme un ancien Péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première Cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute Géométrique, sans que ce premier Principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement.

J'ai trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d'une manière qui éclaire, et qui fait qu'on entre en même tems dans l'intérieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active, et sur les Loix du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinosa paroit l'avoir cru; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de Mr. Bayle, et de quelques Philosophes modernes; mais qu'elles dépendent de la convenance, comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle le principe du meilleur; et qu'on reconnoit en cela, comme en toute autre chose, les charactères de la première Substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des Harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est cette Harmonie qui fait encore la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du présent avec ce qui est absent. La première espèce de liaison unit les tems, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'Ame avec le Corps, et généralement dans le commerce des véritables substances entre elles et avec les phénomènes matériels. Mais là première a lieu dans la préformation des corps organiques, ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques: comme un étang peut fort bien être plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avois tâché de bâtir sur de tels fondemens, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connoissances principales que la Raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des Anciens et des Modernes; je m'étois formé aussi par conséquent un certain Système sur la Liberté de l'Homme et sur le Concours de Dieu. Ce Système me paroissoit éloigné de tout ce qui peut choquer la Raison et la Foi; et j'avois envie de le faire passer sous les yeux de Mr. Bayle, aussi-bien que de ceux qui sont en dispute avec lui. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une petite perte que celle d'un Auteur, dont la doctrine et la pénétration avoient peu d'égales: mais comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le Public y est attentif, j'ai cru qu'il falloit se servir de l'occasion pour faire paroitre un échantillon de mes pensées.

Il sera peut-être bon de remarquer encore avant que de finir cette Préface, qu'en niant l'influence physique de l'Ame sur le Corps ou du Corps sur l'Ame, c'est-à-dire une influence qui fasse que l'un trouble les Loix de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt: mais cette union est quelque chose de métaphysique, qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine, dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avoit objecté dans les Mémoires de Trévoux. Et par cette raison, on peut dire aussi dans un sens métaphysique, que l'Ame agit sur le Corps, et le Corps sur l'Ame. Aussi est-il vrai que l'Ame est l'Entéléchie ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne contient que le passif; et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes, comme je l'ai expliqué plus d'une fois dans le Journal de Leipsic, mais plus particulièrement en répondant à feu Mr. Sturm Philosophe et Mathématicien d'Altorf; où j'ai même démontré que s'il n'y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient indiscernables. Je dirai aussi à cette occasion, qu'ayant appris que l'habile Auteur du Livre de la Connoissance de soi-même avoit fait quelques objections dans ce Livre, contre mon Système de l'Harmonie préétablie, j'avois envoyé une Réponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentimens dont je suis bien éloigné; comme a fait aussi depuis peu un Docteur de Sorbonne anonyme, sur un autre sujet. Et ces mésentendus auroient paru d'abord aux yeux du Lecteur, si l'on avoit rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a cru se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se méprendre en représentant les sentimens d'autrui, fait aussi que je trouve à propos de remarquer, que lorsque j'ai dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la Grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part: tout comme il n'y a point de coopération dans la Glace, lorsqu'elle est rompue. Car la con-

version est le pur ouvrage de la Grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention, et aux mouvemens qui naissent dans l'âme; et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'état de la volonté, détermine l'effet de la Grâce, mais sans le rendre nécessaire. Je me suis assez expliqué ailleurs, que par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort; et j'approuve fort la manière dont les Théologiens de la confession d'Ausbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales véritables, et de faire quelquefois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me le pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin, grand homme sans doute, et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à outrer les choses, sur-tout dans la chaleur de ses engagemens. J'estime fort quelques Personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quesnel, digne successeur du grand Arnauld, dans la poursuite des controverses qui les ont connus avec la plus célèbre des Compagnies. Mais j'ai trouvé qu'ordinairement dans les combats entre des gens d'un mérite insigne, (dont il y en a sans doute ici des deux côtés) la Raison est de part et d'autre, mais en différens points, et qu'elle est plutôt pour les défenses que pour les attaques; quoique la malignité naturelle du coeur humain rende ordinairement les attaques plus agréables au Lecteur que les défenses. J'espère que le R. P. Ptolémei, ornement de sa Compagnie, occupé à remplir les vuides du célèbre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissemens de sa pénétration et de son savoir, et j'ose même ajouter, de sa modération. Et il faut croire que parmi les Théologiens de la Confession d'Ausbourg, il s'élèvera quelque nouveau Chemnice, ou quelque nouveau Calixte; comme il y a lieu de juger que des Usserius ou des Daillés revivront parmi les Réformés; et que tous travailleront de plus en plus à lever les mésentendus dont cette matière est chargée. Au reste, je serai bien aise que ceux qui voudront l'éplucher, lisent les Objections mises en forme avec les Réponses que j'y ai données, dans le petit Écrit que j'ai mis à la fin de l'Ouvrage, pour en faire comme le sommaire. J'y ai tâché de prévenir quelques nouvelles objections; ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ai pris la volonté antécédente et conséquente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scote et d'autres; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés, qu'il n'y a de mal dans la misère de tous les damnés, quoiqu'il y en ait plus des derniers; comment en disant que le mal a été permis comme une condition sine qua non du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant le principe du convenable; comment la prédétermination que j'admets est toujours inclinante, et jamais nécessitante; comment Dieu ne refusera pas les lumières nécessaires nouvelles, à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avoient; sans parler d'autres éclaircissemens que j'ai tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont été faites depuis peu. Et j'ai suivi encore le conseil de quelques amis, qui ont cru à propos que j'ajoutasse deux Appendices: l'un sur la Controverse agitée entre Mr. Hobbes et l'Evêque Bramball, touchant le Libre et le Nécessaire, l'autre sur le savant Ouvrage de l'Origine du Mal, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il falloit égayer une matière, dont le serieux peut rebuter. C'est dans cette vue que j'ai fait entrer dans ce Discours la chimère plaisante d'une certaine Théologie Astronomique n'ayant point sujet d'appréhender qu'elle séduise personne, et jugeant que la reciter et la refuter est la la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les Planètes ont été des Soleils, on pourroit concevoir qu'elles ont été des masses fondues dans le Soleil, et jetées dehors, ce qui détruiroit le fondement de cette Théologie hypothétique. L'ancienne erreur des deux Principes, que les Orientaux distinguoient par les noms d'Oromasdes et d'Arimanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'Histoire reculée des peuples; y ayant de l'apparence que c'étoient les noms de deux grands Princes contemporains, l'un Monarque d'une partie de la Haute Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom; l'autre Roi des Celto-Scythes, faisant irruption dans les États du premier, et connu d'ailleurs parmi les Divinités de la Germanie. Il semble en effet que Zoroastre a employé les noms de ces Princes comme des symboles des Puissances invisibles, auxquelles leurs exploits les faisoient ressembler dans l'opinion des Asiatiques. Quoique d'ailleurs il paroisse par les rapports des Auteurs Arabes, qui pourroient être mieux informés que les Grecs, de quelques particularités de l'ancienne Hi-

stoire Orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du Grand Darius, n'a point considéré ces deux Principes comme tout-à-fait primitifs et indépendans, mais comme dépendans d'un Principe unique suprême; et qu'il a cru conformément à la Cosmogonie de Moïse, que Dieu, qui est sans père, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence, comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exempteroit cet ancien Auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Égyptiens et des Grecs; tout comme les Septentrionaux ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoi le Mercredi, ou le jour de Mercure, a été appellé Wodans-dag par les Septentrionaux, mais jour de Zerdust par les Asiatiques, puisqu'il est nommé Zarschamba ou Dscarschambe par les Turcs et par les Persans, Zerda par les Hongrois venus de l'Orient Septentrional, et Sreda par les Esclavons depuis le fond de la grande Russie, jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg; les Esclavons l'ayant appris aussi des Orientaux. Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux Curieux; et je me flatte que le petit Dialogue qui finit les Essais opposés à Mr. Bayle, donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des vérités difficiles, mais importantes, exposées d'une manière aisée et familière. On a écrit dans une Langue étrangère, au hazard d'y faire bien des fautes; parce que cette matière y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est lue davantage par ceux à qui on voudroit être utile par ce petit travail. On espère que les fautes de langage qui viennent non seulement de l'impression et du Copiste, mais aussi de la précipitation de l'Auteur, qui a été assez distrait, seront pardonnées: et si quelque erreur s'est glissée dans les sentimens, l'Auteur sera des premiers à les corriger, après avoir été mieux informé: ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la Vérité, qu'il espère qu'on ne prendra pas cette déclaration pour un compliment.

DISCOURS
DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON.

1. Je commence par la question préliminaire de la Conformité de la Foi avec la raison, et de l'usage de la Philosophie dans la Théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que Mr. Bayle l'y fait entrer par-tout. Je suppose, que deux Vérités ne sauroient se contredire; que l'objet de la Foi est la Vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la Raison est l'enchaînement des Vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la Foi. Cette définition de la Raison, (c'est-à-dire de la droite et véritable Raison) a surpris quelques personnes, accoutumées à déclamer contre la Raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu, qu'ils n'avoient jamais entendu qu'on lui eût donné cette signification: c'est qu'ils n'avoient jamais conféré avec des gens qui s'expliquoient distinctement sur ces matières. Ils m'ont avoué cependant, qu'on ne pouvoit point blâmer la Raison, prise dans le sens que je lui donnois. C'est dans le même sens, qu'on oppose quelquefois la Raison à l'Expérience. La Raison consistant dans l'enchaînement des Vérités, a droit de lier encore celles que l'Expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'Expérience, n'a à faire qu'à des Vérités indépendantes des Sens. Et l'on peut comparer la Foi avec l'Expérience, puisque la Foi (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles, sur lesquels la Révélation est fondée, et de la Tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Ecritures, soit par le rapport de ceux qui les ont conservées: à peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine, et sur la cré-

dibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux merveilles qu'on nous raconte de ce Pays éloigné. Sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du S. Esprit, qui s'empare des Ames, et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la Foi et à la Charité, sans avoir toujours besoin de motifs.

2. Or les Vérités de la Raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les Vérités éternelles, qui sont absolument nécessaires, ensorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les Vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne sauroit nier, sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeller positives, parce qu'elles sont les loix qu'il a plu à Dieu de donner à la Nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par l'Expérience, c'est-à-dire à posteriori; ou par la Raison, et à priori, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable, et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire, que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du Sage, digne de sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la Nature, et consiste dans les règles du mouvement, et dans quelques autres loix générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai, que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données; car il ne choisit rien par caprice, et comme au sort, ou par une indifférence toute pure: mais les raisons générales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelques cas, par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des loix qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un Miracle; et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les Scholastiques appellent cette faculté une puissance obédientielle, c'est-à-dire, que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas: quoique ces Scholastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la Créature la faculté de créer. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des Anges, où les loix de la Nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la Nature par l'Art; l'artifice des Anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection: cependant il demeure toujours vrai que les loix de la Nature sont sujettes à la dispensation du Législateur; au-lieu que les Vérités éternelles, comme celles de la Géométrie, sont tout-à-fait indispensables, et la Foi n'y sauroit être contraire. C'est pourquoi il ne se peut faire, qu'il y ait une objection invincible contre la Vérité. Car si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchaînement des Vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourroient être vraies en même tems. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la Foi, puisqu'on convient que les Mystères de la Religion sont contraires aux apparences. Or Mr. Bayle déclare dans sa Réponse posthume à Mr. Le Clerc, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les Vérités de la Foi; et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la Raison contre la Foi s'évanouïssent.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

4. Les Théologiens Protestans, aussi-bien que ceux du parti de Rome, conviennent des maximes que je viens de poser, lorsqu'ils traitent la matière avec soin; et tout ce qu'on dit contre la Raison, ne porte coup que contre une prétendue Raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelquefois, comme si nous n'en avions aucune idée ni aucune définition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de lui attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi-bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres, que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. Ainsi les notions simples, les vérités nécessaires, et les conséquences démonstratives de la Philosophie, ne sauroient être contraires à la Révélation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en Théologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par conséquent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paroît par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la Philosophie et

la Théologie, ou la Foi et la Raison: ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Et je trouve que Mr. Bayle, tout pénétrant qu'il est, n'est pas toujours exemt de cette confusion. Les Mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent: c'est ainsi que même en Physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les Mystères par la Raison: car tout ce qui se peut prouver à priori, ou par la Raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, apres avoir ajouté foi aux Mystères sur les preuves de la vérité de la Religion, (qu'on appelle motifs de crédibilité) c'est de les pouvoir soutenir contre les Objections; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative, ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la vérité de la Religion, qui ne peuvent donner qu'une certitude morale, seroient balancées et même surmontées pas des objections qui donneroient une certitude absolue, si elles étoient convaincantes et tout-à-fait démonstratives. Ce peu nous pourroit suffire pour lever les difficultés sur l'usage de la Raison et de la Philosophie par rapport à la Religion, si on n'avoit pas à faire bien souvent à des personnes prévenues. Mais comme la matière est importante, et qu'elle a été fort embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand détail.

6. La Question de la Conformité de la Foi avec la Raison a toujours été un grand Problème. Dans la primitive Eglise, les plus habiles Auteurs Chrétiens s'accommodoient des pensées des Platoniciens, qui leur revenoient le plus, et qui étoient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goût des Systèmes commença à règner, et lorsque la Théologie même devint plus systématique par les décisions des Conciles Généraux, qui fournissoient des Formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans l'Occident, et St. Jean de Damase dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la Théologie en forme de Science; sans parler de Bède, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Théologiens versés dans la Philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les Scholastiques survinrent, et que le loisir des Cloîtres donnant carrière aux spéculations, aidées par la Philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Théologie et de Philosophie, dans lequel la plupart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la Foi avec la Raison. Mais ce n'étoit pas avec tout le succès qui auroit été à souhaiter, parce que la Théologie avoit été fort corrompue par le malheur des tems, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la Philosophie, outre ses propres défauts, qui étoient très grands, se trouvoit chargée de ceux de la Théologie, qui se ressentoit à son tour de l'association d'une Philosophie très obscure et très imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du Latin barbare des Moines: ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le Langage de l'École, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petave ou Thomassin eussent fait à l'égard des Scholastiques, ce que ces deux savans hommes ont fait à l'égard des Pères. Ce seroit un Ouvrage très curieux et très important pour l'Histoire Ecclésiastique, et qui continueroit celle des Dogmes jusqu'au tems du rétablissement des Belles Lettres, (par le moyen desquelles les choses ont changé de face) et même au-delà. Car plusieurs Dogmes, comme ceux de la Prédétermination physique, de la Science moyenne, du Péché philosophique, des Précisions objectives, et beaucoup d'autres dans la Théologie spéculative, et même dans la Théologie pratique des Cas de conscience, ont été mis en vogue, même après le Concile de Trente.

7. Un peu avant ces changemens, et avant la grande scission de l'Occident qui dure encore, il y avoit en Italie une Secte de Philosophes qui combattoit cette conformité de la Foi avec la Raison, que nous soutenons. On les nommoit Averroïstes, parce qu'ils s'attachoient à un Auteur Arabe célèbre, qu'on appelloit le Commentateur par excellence, et qui paroissoit être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmi ceux de sa Nation. Ce Commentateur poussant ce que des Interprètes Grecs avoient déjà enseigné, prétendoit que suivant Aristote, et même suivant la Raison, (ce qu'on prenoit presque alors pour la même chose) l'immortalité de l'Ame ne pouvoit subsister. Voici son raisonnement. Le Genre humain est éternel, selon Aristote: donc si les Ames particulières ne périssent pas, il faut venir à la Métempsychose rejetée par ce Philosophe; ou, s'il y a toujours des Ames nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces Ames conservées de toute éternité: mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote: donc il faut conclure que les Ames, c'est-à-dire les formes des Corps organiques, doivent périr avec ces Corps; ou du moins l'Entendement passif appartenant en propre à un

chacun. De sorte qu'il ne restera que l'Entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disoit venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés; comme le vent produit une espèce de Musique, lorsqu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avoit rien de plus foible, que cette prétendue démonstration; il ne se trouve point qu'Aristote ait bien réfuté la Métempsychose, ni qu'il ait prouvé l'éternité du Genre humain; et après tout, il est très faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette démonstration passoit pour invincible chez les Aristotéliciens, et leur faisoit croire qu'il y avoit une certaine Intelligence sublunaire, dont la participation faisoit notre Entendement actif. Mais d'autres moins attachés à Aristote alloient jusqu'à une Ame universelle qui fût l'Océan de toutes les Ames particulières, et croyoient cette Ame universelle seule capable de subsister, pendant que les Ames particulières naissent et périssent. Suivant ce sentiment, les Ames des animaux naissent en se détachant comme des gouttes de leur Océan, lorsqu'elles trouvent un Corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'Océan des Ames quand le Corps est défait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs alloient à croire que Dieu est cette Ame universelle, quoique d'autres aient cru qu'elle étoit subordonnée et créée. Cette mauvaise doctrine est fort ancienne, et fort capable d'éblouïr le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux Vers de Virgile, (Aen. VI. vs. 724.)

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Et encore ailleurs, (Georg. IV. vs. 221.)

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc redii deinde ac resoluta referri.

9. L'Ame du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns; mais il y a plus d'apparence que les Stoïciens donnoient dans cette Ame commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment, pourroient être appellés Monopsychites, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule Ame qui subsiste. Mr. Bernier remarque, que c'est une opinion presque universellement reçue chez les Savans dans la Perse et dans les États du Grand-Mogol; il paroît même qu'elle a trouvé entrée chez les Cabalistes et chez les Mystiques. Un certain Allemand natif de la Suabe, devenu Juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne Cabala des Hébreux; et un savant homme, qui a réfuté ce prosélyte Juif, paroît être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnoît qu'une seule substance dans le monde, dont les Ames individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel, Pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avoit même trop, quoiqu'on l'ait voulu faire passer pour un Enthousiaste, en tenoit peut-être quelque chose; aussi-bien que celui qui se nomme Jean Angelus Silésien, Auteur de certains petits Vers de dévotion Allemands assez jolis, en forme d'Epigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement, la Déification des Mystiques pouvoit recevoir ce mauvais sens. Gerson a déjà écrit contre Rusbrock, Auteur Mystique, dont l'intention étoit bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi, que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire Poëtiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec régularité.

10. L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les Quiétistes, pourroit bien être aussi une impiété déguisée chez quelques-uns: comme ce qu'on raconte du Quiétisme de Foë Auteur d'une grande Secte de la Chine, lequel après avoir preché sa Religion pendant quarante ans, se sentant proche de la mort, déclara à ses disciples, qu'il leur avoit caché la vérité sous le voile des métaphores, et que tout se réduisoit au néant, qu'il disoit être le premier principe de toutes choses. C'étoit encore pis, ce semble, que l'opinion des Averroïstes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable, et même extravagante: cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette Ame universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissemens parmi les prétendus Esprits-forts, et le Sieur de Preissac, Soldat et homme d'esprit, qui se mêloit de Philosophie, l'a étalée autrefois publiquement dans ses discours. Le Système de l'Harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la Nature; que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout Corps organisé. Ceux qui croient que des Ames capables de sentiment, mais incapables de Raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les Ames

raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux Monopsychites; car il sera toujours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien; et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la Raison l'immortalité de nos Ames.

11. J'ai fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison, dans un tems où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondemens la Religion Naturelle; et je reviens aux Averroïstes, qui se persuadoient que leur dogme étoit démontré suivant la Raison; ce qui leur faisoit avancer que l'Ame de l'homme est mortelle selon la Philosophie, pendant qu'ils protestoient de se soumettre à la Théologie Chrétienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la Foi et de la Raison fut rejeté hautement par les Prélats et par les Docteurs de ce tems-là, et condamné dans le dernier Concile de Lateran sous Léon X., où les savans furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui sembloient commettre ensemble la Théologie et la Philosophie. La doctrine de leur Incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito: Pomponace en fut soupçonné, quoiqu'il s'expliquât autrement; et la Secte même des Averroïstes se conserva par tradition. On croit que César Crémonin, Philosophe fameux en son tems, en a été un des arboutans. André Césalpin, Médecin, (Auteur de mérite, et qui a le plus approché de la Circulation du sang, après Michel Servet) a été accusé par Nicolas Taurel (dans un Livre intitulé Alpes Caesae) d'être de ces Péripatéticiens contraires à la Religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le Circulus Pisanus Claudii Berigardi, qui fut un Auteur François de Nation, transplanté en Italie, et enseignant la Philosophie à Pise: mais sur-tout les Écrits et les Lettres de Gabriel Naudé, aussi bien que les Naudaeana, font voir que l'Averroïsme subsistoit encore, quand ce savant Médecin étoit en Italie. La Philosophie corpusculaire, introduite un peu après, paroit avoir éteint cette Secte trop Péripatéticienne, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des Atomistes, qui seroient d'humeur à dogmatiser comme ces Averroïstes, si les conjonctures le permettoient: mais cet abus ne sauroit faire tort à ce qu'il y a de bon dans la Philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable Théologie.

12. Les Réformateurs, et Luther sur-tout, comme j'ai déjà remarqué, ont parlé quelquefois, comme s'ils rejetoient la Philosophie, et comme s'ils la jugeoient ennemie de la Foi. Mais à le bien prendre, on voit que Luther n'entendoit par la Philosophie, que ce qui est conforme au cours ordinaire de la Nature, ou peut-être même ce qui s'enseignoit dans les Écoles; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en Philosophie, c'est à-dire dans l'ordre de la Nature, que le Verbe se fasse chair; et lorsqu'il va jusqu'à soutenir que ce qui est vrai en Physique, pourroit être faux en Morale. Aristote fut l'objet de sa colère, et il avoit dessein de purger la Philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensoit peut-être pas encore à réformer l'Eglise. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'Apologie de la Confession d'Ausbourg, on parlât avantageusement d'Aristote et de sa Morale. Mélanchthon, esprit solide et modéré, fit de petits Systèmes des parties de la Philosophie, accommodées aux vérités de la Révélation, et utiles dans la vie civile, qui méritent encore présentement d'être lus. Après lui, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs: sa Philosophie fut fort en vogue, la Secte des Ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmi les Protestans, et employée même en Théologie; jusqu'à ce que la Philosophie corpusculaire fut ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affoiblit le crédit des Péripatéticiens.

13. Cependant plusieurs Théologiens Protestans, s'éloignant le plus qu'ils pouvoient de la Philosophie de l'École, qui régnoit dans le parti opposé, alloient jusqu'au mépris de la Philosophie même qui leur étoit suspecte; et la contestation éclata enfin à Helmstat par l'animosité de Daniel Hofman, Théologien habile d'ailleurs, et qui avoit acquis autrefois de la réputation à la Conférence de Quedlinbourg, où Tileman Heshusius, et lui, avoient été de la part du Duc Jules de Brunswic, lorsqu'il refusa de recevoir la Formule de Concorde. Je ne sais comment le Docteur Hofman s'emporta contre la Philosophie, au-lieu de se contenter de blâmes les abus que les Philosophes en font: mais il eut en tête Jean Caselius, homme célèbre, estimé des Princes et des Savans de son tems; et le Duc de Brunswic Henri Jules, (fils de Jules Fondateur de l'Université) ayant pris la peine lui même d'examiner la matière, condamna le Théologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a toujours trouvé que c'étoient des mal-entendus. Paul Slevogt, Professeur célèbre à Jena en Thuringue, et dont les Dissertations qui nous restent, marquent encore combien il étoit versé dans la Philosophie Scholastique, et dans la Littérature Hébraïque, avoit publié dans sa jeunesse sous le titre de Pervigilium, un petit Livre de dissi-

dio Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato, au sujet de la Question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyoit bien que son but étoit de montrer que les Théologiens abusent quelquefois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon tems, je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer, Médecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le Livre intitulé Philosophia Scripturae interpres, (que plusieurs ont donné mal-à-propos à Spinosa son Ami) les Théologiens de Hollande se remuèrent, et leurs écrits contre ce Livre firent naître de grandes contestations entre eux; plusieurs jugeant que les Cartésiens, en réfutant le Philosophe anonyme, avoient trop accordé à la Philosophie. Jean de Labadie (avant qu'il se fût séparé des Eglises Réformées, sous prétexte de quelques abus qu'il disoit s'être glissés dans la pratique politique, et qu'il jugeoit insupportables) attaqua le livre de Mr. de Wolzogue, et le traita de pernicieux; et d'un autre côté Mr. Vogelsang, Mr. van der Waeyen, et quelques autres Anti-Cocceïens combattirent aussi le même Livre avec beaucoup d'aigreur; mais l'accusé gagna sa cause dans un Synode. On parla depuis en Hollande de Théologiens rationaux et non rationaux, distinction de parti dont Mr. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers; mais il ne paroit pas qu'on ait encore bien denué les règles précises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la Raison dans l'explication de la Sainte Écriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encore depuis peu les Églises de la Confession d'Ausbourg. Quelques Maîtres-ès-Arts dans l'Université de Leipsic, faisant des leçons particulières chez eux aux Etudians qui les alloient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la Philologie Sacrée suivant l'usage de cette Université et de quelques autres, où ce genre d'étude n'est point réservé à la Faculté de Théologie: ces Maîtres, dis-je, pressèrent l'étude des saintes Écritures et l'exercice de la piété, plus que leurs pareils n'avoient coûtume de faire. Et l'on prétend qu'ils avoient outré certaines choses, et donné des soupçons de quelque nouveauté dans la doctrine: ce qui leur fit donner le nom de Piétistes, comme d'une Secte nouvelle; nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soupçonnoit, ou qu'on faisoit semblant de soupçonner de Fanatisme, ou même d'hypocrisie, cachée sous quelque apparence de réforme. Or quelques-uns des auditeurs de ces Maîtres s'étant trop distingués par des manières qu'on trouva choquantes, et entre autres par le mépris de la Philosophie, dont on disoit qu'ils avoient brûlé les cahiers des leçons, on crut que leurs Maîtres rejetoient la Philosophie: mais ils s'en justifièrent fort bien, et on ne put les convaincre, ni de cette erreur, ni des hérésies qu'on leur imputoit.

16. La Question de l'usage de la Philosophie dans la Théologie, a été fort agitée parmi les Chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les Mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Sainte Cène donnèrent le plus d'occasion à la dispute. Les Photiniens nouveaux, combattant les deux premiers Mystères, se servoient de certaines Maximes Philosophiques, dont André Kesler, Théologien de la Confession d'Ausbourg, a donné le précis dans les Traités divers qu'il a publiés sur les parties de la Philosophie Socinienne. Mais quant à leur Métaphysique, on s'en pourroit instruire davantage par la lecture de celle de Christophe Stegman Socinien, qui n'est pas encore imprimée, que j'avois vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encore communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus Auteurs bien versés dans la Philosophie de l'Ecole, et plusieurs autres Théologiens habiles ont amplement répondu aux Sociniens, et souvent avec succès; ne s'étant point contentés des réponses générales un peu cavalières dont on se servoit ordinairement contre eux, et qui revenoient à dire que leurs Maximes étoient bonnes en Philosophie et non pas en Théologie; que c'étoit le défaut de l'Hétérogénéité qui s'appelle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, si quelqu'un les employoit quand il s'agit de ce qui passe la Raison; et que la Philosophie devoit être traitée en Servante, et non pas en Maîtresse, par rapport à la Théologie, suivant le titre du Livre de Robert Baronius Ecossois, intitulé: Philosophia Theologiae ancillans. Enfin que c'étoit une Hagar auprès de Sara, qu'il falloit chasser de la maison avec son Ismael, quand elle faisoit la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses: mais comme on en pourroit abuser, et commettre mal-à-propos les Vérités naturelles et les Vérités révélées; les Savans se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les Vérités naturelles ou Philosophiques, d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis Protestans sont assez d'accord entre eux, quand il s'agit de faire la guerre aux Sociniens: et comme la Philosophie de ces Sectaires n'est pas des plus exactes, on a réussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes Protestans se sont brouillés entre eux à l'occasion du

Sacrement de l'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent Réformés, (c'est-à-dire ceux qui suivent en cela plutôt Zwingle que Calvin) a paru réduire la participation du Corps de Jésus-Christ dans la Sainte Cène, à une simple représentation de figure, en se servant de la maxime des Philosophes, qui porte qu'un Corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois: au-lieu que les Evangéliques (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des Réformés) étant plus attachés au sens littéral, ont jugé avec Luther, que cette participation étoit réelle, et qu'il y avoit là un Mystère surnaturel. Ils rejettent, à la vérité, le dogme de la Transsubstantiation, qu'ils croient peu fondé dans le Texte; et ils n'approuvent point non plus celui de la Consubstantiation ou de l'Impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment: puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du Corps de Jésus-Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre; mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soient reçues toutes deux en même tems. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissoit d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exemt de toute absurdité qui nous en pourroit éloigner, ils soutiennent que la maxime Philosophique, qui borne l'existence et la participation des Corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la Nature. Ils ne détruisent pas pour cela la présence ordinaire du Corps de notre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au Corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne sais quelle diffusion d'Ubiquité, qui le dissiperoit et ne le laisseroit trouver nulle part; et ils n'admettent pas non plus la Réduplication multipliée de quelques Scholastiques, comme si un même Corps étoit en même tems assis ici, et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs Confessions de Foi des Eglises qui ont reçu la doctrine de cet Auteur, lorsqu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la Confession d'Ausbourg, qu'on pourroit penser; et ne diffère peut-être qu'en ce que pour cette participation il demande la véritable Foi, outre la réception orale des Symboles, et exclut par conséquent les indignes.

19. On voit par-là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir (sans recourir aux opinions étranges de quelques Scholastiques) par une Analogie bien entendue entre l'opération immédiate, et la présence. Et comme plusieurs Philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la Nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés, tout à la fois; ils croient, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble; n'y ayant pas un grand trajet de l'opération immédiate à la présence, et peut-être l'une dépendant de l'autre. Il est vrai que, depuis quelque tems, les Philosophes modernes ont rejeté l'opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné: et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent Mr. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit: sur quoi le célèbre Mr. Locke a déclaré en répondant à Mr. l'Evêque Stillingfleet, qu'après avoir vu le Livre de Mr. Newton, il retracte ce qu'il avoit dit lui-même, suivant l'opinion des modernes, dans son Essai sur l'Entendement, savoir qu'un corps ne peut opérer immédiatement sur un autre, qu'en le touchant par sa superficie, et en le poussant par son mouvement: et il reconnoît que Dieu peut mettre propriétés dans la matière, qui la fassent opérer dans l'éloignement. C'est ainsi que les Théologiens de la Confession d'Ausbourg soutiennent qu'il dépend de Dieu, non seulement qu'un Corps opère immédiatement sur plusieurs autres éloignés entre eux; mais qu'il existe même auprès d'eux, et ne soit reçu d'une manière dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'aient point de part. Et quoique cet effet surpasse les forces de la Nature, ils ne croient point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'Auteur de la Nature, à qui il est aisé d'abroger les Loix qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble; de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau, et suspendre l'opération du feu sur le Corps humain.

20. J'ai trouvé en conférant le Rationale Theologicum de Nicolaus Vedelius, avec la Réfutation de Joannes Musaeus, que ces deux Auteurs, dont l'un est mort Professeur à Franeker, après avoir enseigné à Genève, et l'autre a été fait enfin premier Théologien à Iena, s'accordent assez sur les règles principales de l'usage de la Raison; mais que c'est dans l'application des règles, qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la Révélation ne sauroit être contraire aux Vérités, dont la nécessité est appelée par les Philosophes logique ou métaphysique, c'est-à-dire, dont l'opposé

implique contradiction; et ils admettent encore tous deux, que la Révélation pourra combattre des maximes dont la nécessité est appelée physique, qui n'est fondée que sur les Loix que la volonté de Dieu a prescrites à la Nature. Ainsi la question, si la présence d'un même Corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la règle: et pour décider cette question démonstrativement par la Raison, il faudroit expliquer exactement en quoi consiste l'essence du Corps. Les Réformés mêmes ne conviennent pas entre eux là-dessus; les Cartésiens la réduisent à l'étendue, mais leurs adversaires s'y opposent; et je crois même avoir remarqué que Gisbertus Voetius, célèbre Théologien d'Utrecht, doutoit de la prétendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs quoique les deux partis Protestans conviennent qu'il faut distinguer ces deux nécessités que je viens de remarquer, c'est-à-dire la nécessité métaphysique et la nécessité physique; et que la matière est indispensable, même dans les Mystères; ils ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux Vérités indispensables: car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les Interprètes conviennent, que lorsque notre Seigneur dit qu'Hérode étoit un renard, il l'entendoit métaphoriquement; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques Fanatiques, que, pour le tems que durèrent les paroles de notre Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des Textes fondamentaux des Mystères, où les Théologiens de la Confession d'Ausbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la Logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la Conformité de la Foi avec la Raison.

22. Les Théologiens de tous les partis, comme je pense, (les seuls Fanatiques exceptés) conviennent au moins qu'aucun Article de Foi ne sauroit impliquer contradiction, ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des Mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit ad absurdum, c'est-à-dire, à la contradiction; et S. Athanase s'est moqué avec raison du galimatias de quelques Auteurs de son tems, qui avoient soutenu que Dieu avoit pâti sans passion. Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem! Il s'ensuit de-là que certains Auteurs ont été trop faciles à accorder que la Sainte Trinité est contraire à ce grand principe, qui porte que deux choses, qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entre elles; c'est-à-dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la Logique; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, et que le Saint Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois Personnes diffèrent entre elles; il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la Substance Divine, tantôt une personne de la Divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les Vérités nécessaires et éternelles, pour soutenir les Mystères; de peur que les ennemis de la Religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la Religion et les Mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au dessus de la Raison, et ce qui est contre la Raison, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. Car ce qui est contre la Raison, est contre les Vérités absolument certaines et indispensables; et ce qui est au-dessus de la Raison, est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que Mr. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très bien fondée. Une Vérité est au dessus de la Raison, quand notre Esprit, (ou même tout Esprit créé) ne la sauroit comprendre: et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité; tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, la Création; tel est le choix de l'ordre de l'Univers, qui dépend de l'Harmonie universelle, et de la connoissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une Vérité ne sauroit jamais être contre la Raison; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la Raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ni plus manifeste, que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord, que par LA RAISON on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la Nature; mais l'enchaînement inviolable des Vérités.

24. Il faut venir maintenant à la grande Question que Mr. Bayle a mis sur le tapis depuis peu, savoir, si une Vérité, et sur-tout une Vérité de Foi, pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent Auteur semble soutenir hautement l'affirmative de cette Question: il cite des Théologiens graves de son parti, et même de celui de Rome, qui paroissent dire ce qu'il prétend; et il allègue des Philosophes qui ont cru qu'il y a même des Vérités Philosophiques, dont les défenseurs ne sauroient répondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la Prédestination est de cette nature dans la Théologie, et celle de la composition du Continuum dans la Philosophie. Ce sont en effet les deux Labyrinthes, qui ont exercé de tout tems les Théologiens et les Philosophes. Libertus Fromondus Théologien de Louvain, (grand ami de Jansénius, dont il a même publié le Livre posthume intitulé Augustinus) qui a fort travaillé sur la Grâce, et qui a aussi fait un Livre exprès intitulé, Labyrinthus de compositione continui, a bien exprimé les difficultés de l'un et de l'autre: et le fameux Ochin a fort bien représenté ce qu'il appelle les Labyrinthes de la Prédestination.

25. Mais ces Auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans ce Labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moi, j'avoue que je ne saurois être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une Vérité peut souffrir des objections invincibles: car une objection est-elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à notre thèse? Et un argument invincible n'est-il pas une démonstration? Et comment peut-on connoître la certitude des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière, afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue, ou prouvée par un autre argument de pareille force jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues? Or s'il y a une telle objection contre notre thèse, il faut dire que la fausseté de cette thèse est démontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons suffisantes pour la prouver; autrement deux contradictoires seroient véritables tout à la fois. Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affoiblir les preuves des adversaires, sous prétexte que ce ne sont que des objections; puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les dénominations, en honorant ses argumens du nom de preuves, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'objections.

26. C'est une autre Question, si nous sommes toujours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur notre sentiment, ou ce qu'on appelle formidinem oppositi, jusqu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserois dire que non, car autrement on ne viendroit jamais à la certitude, et notre conclusion seroit toujours provisionnelle: et je crois que les habiles Géomètres ne se mettront guères en peine des objections de Joseph Scaliger contre Archimède, ou de celles de Mr. Hobbes contre Euclide; mais c'est parce qu'ils sont bien sûrs des démonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections: car outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitions nous-mêmes; car les Paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résoudre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentimens, et je ne les ai jamais examinées sans fruit: témoin celles que Mr. Bayle a faites autrefois contre mon Système de l'Harmonie préétablie, sans parler ici de celles que Mr. Arnauld, Mr. l'Abbé Foucher et le Père Lami Bénédictin m'ont faites sur le même sujet. Mais pour revenir à la question principale, je conclus, par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre quelque Vérité, il est toujours possible d'y répondre comme il faut.

27. Peut-être aussi que Mr. Bayle ne prend pas les Objections insolubles dans le sens que je viens d'exposer; et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions: car, dans sa Réponse posthume à Mr. Le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des démonstrations aux Vérités de la Foi. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invincibles, que par rapport à nos lumières présentes, et il ne désespère pas même dans cette Réponse, p. 35. que quelqu'un ne puisse un jour trouver un dénuement peu connu jusqu'ici. On en parlera encore plus bas. Cependant je suis d'une opinion, qui surprendra peut-être: c'est que je crois que ce dénouement est tout trouvé, et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant exactement des règles de la Logique vulgaire, est en état de répondre à l'objection la plus embarassante contre la Vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la Raison, et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration. Et quelque mépris que le vulgaire

des modernes ait aujourd'hui pour la Logique d'Aristote, il faut reconnoître qu'elle enseigne des moyens infaillibiles de résister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument.

28. C'est tout autre chose, quand il ne s'agit que des vraisemblances; car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi; desorte que notre Logique à cet égard est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'Art de juger des démonstrations. Mais cet Art suffit ici: car quand il s'agit d'opposer la Raison à un Article de notre Foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance: puisque tout le monde convient que les Mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la Raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter.

39. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la Sainte Écriture nous avertit que la Sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand S. Paul a remarqué que l'Évangile de Jésus-Christ est une folie aux Grecs, aussi-bien qu'un scandale aux Juifs; car au fond, une Vérité ne sauroit contredire à l'autre; et la lumière de la Raison n'est pas moins un don de Dieu, que celle de la Révélation. Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les Théologiens qui entendent leur métier, que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la Sainte Écriture devant le tribunal de la Raison; afin que la Raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle Lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau Chef envoyé par le Prince doit faire voir ses Lettres Patentes dans l'Assemblée où il doit présider par-après. C'est à quoi tendent plusieurs bons Livres que nous avons de la Vérité de la Religion, tels que ceux d'Augustinus Steuchus, de Du Plessis-Mornay, ou de Grotius: car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses Religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seroient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. Cependant la Foi Divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au-delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du coeur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la Loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la Raison humaine, qu'on exalte et qu'on dégrade tour-à-tour, et souvent sans règle et sans mesure, peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y auroit rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la Foi et de la Raison, si les hommes vouloient se servir des règles les plus vulgaires de la Logique, et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au-lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de déclamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine: desorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la Vérité toute une, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'Erreur, faute de connoître la beauté de l'Auteur de toutes choses, qui est la source de la Vérité.

31. Cette négligence est un défaut général de l'Humanité, qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. Abundamus dulcibus vitiis, comme Quintilien le disoit du stile de Sénèque; et nous nous plaisons à nous égarer. L'exactitude nous gêne, et les règles nous paroissent des puérilités. C'est pourquoi la Logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnemens qui tendent à la certitude) est renvoyée aux Écoliers; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui seroit si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'Art de penser; car il n'y a rien de plus imparfait que notre Logique, lorsqu'on va au-delà des argumens nécessaires; et les plus excellens Philosophes de notre tems, tels que les Auteurs de l'Art de penser, de la Recherche de la Vérité, et de l'Essai sur l'Entendement, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux: sans parler de l'Art d'inventer, où il est encore plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les Mathématiques.

32. Une des choses qui pourroit avoir contribué le plus à faire croire à Mr. Bayle qu'on ne sauroit satisfaire aux difficultés de la Raison contre la Foi, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une manière pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un homme accusé devant son Juge. Mais il ne s'est point souvenu

que dans les tribunaux des hommes, qui ne sauroient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les vraisemblances, et sur-tout sur les présomptions ou préjugés; au-lieu qu'on convient, comme nous l'avons déjà remarqué, que les Mystères ne sont point vraisemblables. Par exemple, Mr. Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du péché; parce que la vraisemblance seroit contre un homme qui se trouveroit dans un cas qui nous paroîtroit semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Eve sera trompée par le Serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis; et cependant il l'y a mise. Or si un Père ou un Tuteur en faisoit autant à l'égard de son Enfant ou de son Pupille, un Ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde, le Juge ne se payeroit pas des excuses d'un Avocat qui diroit qu'on a seulement permis le mal, sans le faire, ni le vouloir: il prendroit cette permission même pour une marque de mauvaise volonté, et il la considéreroit comme un péché d'omission, qui rendroit celui qui en seroit convaincu complice du péché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paroisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela nécessairement qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une présomption très forte, qui tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines, mais qui seroit détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu; car on appelle présomption chez les Jurisconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point; et il dit plus que conjecture, quoique le Dictionnaire de l'Académie n'en ait point épluché la différence. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendroit par cette discussion, si l'on y pouvoit arriver, que des raisons très justes, et plus fortes que celles qui y paroissent contraires, ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances ci-dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un Père, qu'un Tuteur, qu'un Ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de Romans pourroit peut-être trouver un cas extraordinaire, qui justifieroit même un homme, dans les circonstances que je viens de marquer: mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières, qui l'aient pu porter à permettre le mal; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'Univers, dont toutes les parties sont liées; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le résultat lui a fait juger qu'il n'étoit pas à propos d'empêcher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la divine Sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée: car rien ne peut venir de Dieu, qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'évènement (ou a posteriori) que cette permission étoit indispensable, quoiqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (a priori) par le détail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela; comme il n'est pas nécessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. Mr. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus; (Rép. au Provinc. Ch. 165. Tom. 3. p. 1067.) Le péché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections; ab actu ad potentiam valet consequentia. En Dieu cette conséquence est bonne: il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en général, qui puisse convenir aussi à celle de Dieu: et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes; mais c'est que le cas dont il s'agit est tout différent de ceux qui sont ordinaires parmi les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; mais le fait est tout différent dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre (comme j'ai déjà remarqué) qu'il y ait quelque chose de semblable parmi les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourroit donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourroit faire valoir contre lui pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assasinat, mériteroient d'être rejetées comme des calomnies de quelques faux témoins, ou comme un jeu extraordinaire du hazard, qui fait soupçonner quelquefois les plus innocens. De sorte que dans un cas où tout autre seroit en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question, (selon les droits des lieux) cet homme seroit absous par ses Juges d'une commune voix. Or dans ce cas, qui est rare en effet, mais qui n'est pas impossible, on pourroit dire en quelque façon (sano sensu) qu'il y a un combat entre la Raison et la Foi; et que les règles

du Droit sont autres par rapport à ce personnage, que par rapport au reste des hommes. Mais cela bien expliqué signifiera seulement, que des apparences de raison cèdent ici à la foi qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme: et qu'il est privilégié par dessus les autres hommes; non pas comme s'il y avoit une autre Jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendoit pas ce que c'est que la Justice par rapport à lui; mais parce que les règles de la Justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger; puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne Logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle de plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis ici de faire des fictions possibles, ne peut-on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'Adepte ou le Possesseur

de la bénite pierre

Qui peut seule enrichir tous les Rois de la Terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misère une infinité de pauvres? Or s'il y avoit je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences, qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du Genre-humain vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moqueroit de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être? Or Dieu est infiniment au dessus de la bonté et de la puissance de cet homme; et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes qu'elles soient, qui puissent tenir contre la Foi, c'est-à-dire, contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire, que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles. Elles ne contiennent que des préjugés et des vraisemblances, mais qui sont détruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus, que ce que nous appellons justice, n'est rien par rapport à Dieu; qu'il est le Maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocens, sans violer sa justice; ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard; expressions hardies et dangereuses, où quelques-uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu: puisqu'en ce cas il n'y auroit point de quoi louer sa bonté et sa justice; et tout seroit de même que si le plus méchant Esprit, le Prince des mauvais Génies, le mauvais Principe des Manichéens, étoit le seul maître de l'Univers, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus. Car quel moyen y auroit-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendoient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle, ni égard pour quoi que ce fût?

38. Il est donc plus que visible, que rien ne nous oblige à nous engager dans une si étrange doctrine; puisqu'il suffit de dire que nous ne connoissons pas assez le fait, quand il s'agit de répondre aux vraisemblances, qui paroissent mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'évanouïroient, si le fait nous étoit bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la Raison pour écouter la Foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disoit la Reine Christine: il suffit de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux Mystères: ce qui n'est point contraire à la Raison puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience, ou par des raisons supérieures. Mais tout cela n'a été mis ici par avance, que pour mieux faire entendre en quoi consiste le défaut des objections, et l'abus de la Raison, dans le cas présent, où l'on prétend qu'elle combat la Foi avec le plus de force: nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du péché avec ses suites.

39. Pour à présent, il sera bon de continuer à examiner l'importante question de l'usage de la Raison dans la Théologie, et de faire des réflexions sur ce que Mr. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses Ouvrages. Comme il s'étoit attaché dans son Dictionnaire Historique et Critique à mettre les objections des Manichéens et celles des Pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avoit été censuré par quelques personnes zélées pour la Religion; il mit une Dissertation à la fin de la seconde édition de ce Dictionnaire, qui tendoit à faire voir par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procédé. Je suis persuadé, (comme j'ai dit ci-dessus) que les objections spécieuses qu'on peut opposer à la Vérité sont très-utiles: et qu'elles servent à la confirmer et à l'éclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures, ou de faire mieux valoir les anciennes. Mais Mr. Bayle y cherche une utilité toute opposée qui seroit de faire voir la puissance de la Foi, en montrant que les vérités qu'elle enseigne ne sauroient soutenir les attaques de la Raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le coeur des fidèles. Mr. Nicole semble appeller cela le triomphe de l'autorité de Dieu sur la Raison humaine, dans les paroles que Mr. Bayle rapporte de lui, dans le 3. Tome de sa Réponse aux questions d'un Pro-

vincial (ch. 177. p. 120.) Mais comme la Raison et un don de Dieu, aussi-bien que la Foi, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la Raison contre quelque article de Foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé: ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette Foi pourra être comparé aux feux de joye que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfans non baptizés, que Mr. Nicole veut faire passer pour une suite du péché originel; telle seroit la condamnation éternelle des adultes qui auroient manqué des lumieres nécessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions Théologiques; et des personnes, dont l'état est peu compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter des enseignemens de la Foi, sans se mettre en peine des objections; et si par hazard quelque difficulté très-forte venoit à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité: car lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foi est assez petite et assez peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je crois qu'il ne leur faut point présenter ce qui pourroit être un poison pour eux; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écarter comme impossible.

41. Les passages des excellens Théologiens qui parlent de ce triomphe de la Foi, peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la Foi, deux qualités capables de la faire triompher de la Raison; l'une est l'incompréhensibilité, l'autre est le peu d'apparence. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisième qualité, dont Mr. Bayle parle, et de dire, que ce qu'on croit est insoutenable: car ce seroit faire triompher la Raison à son tour, d'une manière qui détruiroit la Foi. L'incompréhensibilité ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles; par exemple (comme j'ai déjà marqué) nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés, par une espèce de foi que nous devons aux témoignages des Sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses contraires aux apparences, que nous admettons, lorsqu'elles sont bien vérifiées. Il y a un petit Roman tiré de l'Espagnol, dont le titre porte, qu'il ne faut pas toujours croire ce qu'on voit. Qu'y avoit il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnoître par la femme et par les parens du véritable, et fit balancer long-tems les Juges et les parens, même après l'arrivée du dernier? cependant la vérité fut enfin reconnue. Il en est de même de la Foi. J'ai déjà remarqué, que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences, qui seroient fortes contre un homme; mais qui deviennent nulles, quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les démonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs. Ainsi la Foi triomphe des fausses raisons, par des raisons solides et supérieures, qui nous l'ont fait embrasser: mais elle ne triompheroit pas, si le sentiment contraire avoit pour lui des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la Foi, c'est-à-dire, s'il y avoit des objections invincibles et démonstratives contre la Foi.

43. Il est bon même de remarquer ici, que ce que Mr. Bayle appelle Triomphe de la Foi, est en partie un triomphe de la Raison démonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal-à-propos aux démonstrations. Car il faut considérer que les objections des Manichéens ne sont guères moins contraires à la Théologie naturelle, qu'à la Théologie révélée. Et quand on leur abandonneroit la Sainte Écriture, le péché originel, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, les peines de l'Enfer et les autres articles de notre Religion, on ne se délivreroit point par-là de leurs objections: car on ne sauroit nier, qu'il y a dans le monde du mal physique, (c'est-à-dire des souffrances) et du mal moral, (c'est-à-dire des crimes) et même que le mal physique n'est pas toujours distribué ici-bas suivant sa proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la Théologie naturelle, comment un Principe unique, tout-bon, tout-sage et tout-puissant a pu admettre le mal, et sur-tout comment il a pu permettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchans heureux et les bons malheureux?

44. Or nous n'avons point besoin de la Foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel Principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La Raison nous l'apprend par démonstrations infaillibles; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre

l'Harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot nous verrions, et ne croirions pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle voir ici, ce qu'on connoît a priori par les causes; et croire, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit S. Paul (2. Cor. V. 7.) que nous cheminons par foi et non par vue. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons devoient être permis, et nous le jugeons par l'effet même ou a posteriori, c'est-à-dire, parce qu'ils existent. C'est ce que Mr. Bayle reconnoît; et il devoit s'en contenter, sans prétendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandoit qu'il n'y eût plus de songes, ni de déceptions d'Optique.

45. Et il ne faut point douter que cette Foi et cette confiance en Dieu, qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prépare à son amour, malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soient un exercice excellent des vertus de la Théologie Chrétienne, lorsque la divine Grâce en Jésus Christ excite ces mouvemens en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Erasme, en disant que c'est le comble de l'amour, d'aimer celui qui paroît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux, dont il paroît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouïr par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la véritable Raison éclairée par la grâce divine, est en même tems le triomphe de la Foi et de l'amour.

46. Monsieur Bayle paroît l'avoir pris tout autrement: il se déclare contre la Raison, lorsqu'il ce pouvoit contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chez Ciceron, qui va jusqu'à dire que si la Raison étoit un présent des Dieux, la Providence seroit blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre mal. Mr. Bayle aussi croit, que la Raison humaine est un principe de destruction et non pas d'édification (Diction. p 2026. col. 2.) que c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui comme une autre Pénélope détruit elle-même son propre Ouvrage,

Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis.

(Rep. au Provincial, T. 3. p. 723.) Mais il s'applique sur-tout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les Théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la Raison aussi bien que lui, et n'en étalent les lueurs qui s'élevent contre la Religion, que pour les sacrifier à la Foi par un simple désaveu, et en ne répondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le Nouveau Testament. Jésus-Christ se contentoit de dire: Suis-moi (Luc. V. 27. IX. 59.) Les Apôtres disoient: Crois, et tu seras sauvé (Act. XVI. 3.) S. Paul reconnoît, que sa doctrine est obscure (1. Corinth. XIII. 12.) qu'on n'y peut rien comprendre, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (1. Cor. II. 14.) Il exhorte les fidèles à se bien tenir en garde contre la Philosophie (1. Cor. II. 8.) et à éviter les contestations de cette science, qui avoit fait perdre la Foi à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Église, Mr. Bayle nous renvoie au recueil de leurs passages contre l'usage de la Philosophie et de la Raison, que Mr. de Launoy a fait (de varia Aristotelis fortuna cap. 2.) et particulièrement aux passages de S. Augustin recueillis par Mr. Arnaud (contre Mallet) qui portent, que les jugemens de Dieu sont impénétrables; qu'ils n'en sont pas moins justes, pour nous être inconnus; que c'est un profond abîme, quon ne peut fonder sans se mettre au hazard de tomber dans le précipice; quon ne peut sans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché; que sa volonté ne sauroit être que juste; que plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les Scholastiques ont parlé de même: Mr. Bayle rapporte un beau passage du Cardinal Cajetan (1. part. Summ. qu. 22. art. 4.) dans ce sens: »Notre esprit, (dit-il) se repose non sur l'évi»dence de la vérité connue, mais sur la profondeur »inaccessible de la vérité cachée. Et comme dit »S. Grégoire, celui qui ne croit touchant la Divi»nité que ce qu'il peut mesurer, avec son esprit, appetisse l'idée de Dieu. Cependant je ne soupçonne »pas qu'il faille nier quelqu'une des choses que »nous savons, ou que nous voyons appartenir à »l'immutabilité, à l'actualité, à la certitude, à l'u»niversalité etc. de Dieu: mais je pense qu'il y a »ici quelque secret, ou à l'égard de la relation qui »est entre Dieu et l'évènement, ou par rapport à »ce qui lie l'évènement même avec sa prévision. »Ainsi considérant que l'intellect de notre âme est »l'oeil de la chouette, je ne trouve son repos que »dans l'ignorance. Car ils vaut mieux et pour la »Foi Catholique, et pour la Foi Philosophique,

»avouer notre aveuglement, que d'assurer comme »des choses évidentes ce qui ne tranquillise pas no»tre esprit, puisque c'est l'évidence qui le met en »tranquillité. Je n'accuse pas de présomption pour »cela tous les Docteurs, qui en bégayant ont tâché »d'insinuer comme ils ont pu, l'immobilité et l'effi»cace souveraine et éternelle de l'entendement, de »la volonté et de la puissance de Dieu, par l'infail»libilité de l'élection et de la relation divine à tous »les événemens. Rien de tout cela ne nuit au »soupçon que j'ai, qu'il y a quelque profondeur »qui nous est cachée.« Ce passage de Cajetan est d'autant plus considérable, que c'étoit un Auteur capable d'approfondir la matière.

49. Le Livre de Luther contre Erasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les vérités révélées au Tribunal de notre Raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de pénétrer dans les conseils de Dieu. Il déclare dans son Traité de la Prédestination, que Dieu a eu de justes causes pour réprouver une partie des hommes, mais à nous inconnues. Enfin Mr. Bayle cite plusieurs Modernes, qui ont parlé dans le même sens (Réponse aux Questions d'un Provincial, chap. 160. et suivans).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la Foi, que Mr. Bayle a en vue. Il est vrai que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objections invincibles qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paroît injustice du côté de Dieu et folie du côté de le Foi, le paroît seulement. Le célèbre passage de Tertullien (de carne Christi) mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile, est une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le Livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsquil dit ch. 174. Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Ce qui étant réduit à des expressions plus modérées, veut dire: Si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même Auteur tirées du même Livre: »Dans tout le reste »(dit-il) nous reconnoissons en Dieu une Majesté »suprême, il n'y a que la justice que nous osons »contrequarrer: et nous ne voulons pas croire »par provision (tantisper) »qu'il soit juste, quoi»qu'il nous ait promit que le tems viendra, où sa »gloire étant révélée, tous les hommes verront clai»remont qu'il a été et qu'il est juste.«

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la Raison. Et en disputant contre les Païens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le Paganisme est contraire à la Raison, et combien la Religion Chrétienne a de l'avantage sur lui encore de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le Christianisme est raisonnable, et pourquoi cependant la plupart des Chrétiens doivent croire sans examen. Celse s'étoit moqué de la conduite des Chrétiens, »qui ne voulant, (disoit»il) ni écouter vos raisons, ni vous en donner de »ce qu'ils croient, se contentent de vous dire: N'e»xaminez point, croyez seulement; ou bien, Votre »foi vous sauvera; et ils tiennent pour maxime, »que la sagesse du monde est un mal.«

52. Origène y répond en habile homme (livre 1. ch. 2.) et d'une manière conforme aux principes que nous avons établis ci-dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au Christianisme, sert de fondement à cette Religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien, suffit pour le général. »S'il étoit possible »(dit-il) que tous les hommes négligeant les »affaires de la vie s'attachassent à l'étude et à la »méditation, il ne faudroit point chercher d'autre »voie pour leur faire recevoir la Religion Chré»tienne. Car pour ne rien dire qui offense per»sonne« (il insinue que la Religion Païenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressément) »on n'y trouvera pas moins d'exacti»tude, qu'ailleurs; soit dans la discussion de ses »dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions »énigmatiques de ses Prophètes, soit dans l'expli»cation des paraboles de ses Evangiles, et d'une »infinité d'autres choses arrivées ou ordonnées »symboliquement. Mais puisque ni les nécessités »de la vie, ni les infirmités des hommes ne per»mettent qu'à un fort petit nombre de personnes »de s'appliquer à l'étude; quel moyen pouvoit-on »trouver plus capable de profiter à tout le reste du »monde, que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on »employât pour la conversion des peuples? Et je »voudrois bien que l'on me dît sur le sujet du »grand nombre de ceux qui croient, et qui par-là »se sont retirés du bourbier des vices, où ils étoient »auparavant enfoncés, lequel vaut le mieux, d'a»voir de la sorte changé ses moeurs et corrigé sa

»vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines »pour les péchés et des récompenses pour les bon»nes actions; ou d'avoir attendu à se convertir, »l'orsqu'on ne croiroit pas seulement, mais qu'on »auroit examiné avec soin les fondemens de ces »Dogmes? Il est certain qu'à suivre cette mé»thode, il y en auroit bien peu qui en viendroient »jusqu'où leur foi toute simple et toute nue les »conduit, mais que la plupart demeureroient dans »leur corruption.«

53. Mr. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des Manichéens, mis à la fin de la seconde édition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que Religion est à l'épreuve de la discussion des Dogmes, comme si cela ne s'entendoit point par rapport à la Philosophie, mais seulement par rapport à lexactitude avec laquelle on établit l'autorité et le véritable sens de la Sainte Écriture. Mail il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivoit contre un Philosophe, qu'elle n'auroit point accommodé. Et il paroit, que ce Père a voulu marquer, que parmi les Chrétiens on n'étoit pas moins exact que chez les Stoïciens et chez quelques autres Philosophes, qui établissoient leur doctrine, tant par la Raison, que par les autorités, comme faisoit Chrysippe, qui trouvoit sa Philosophie encore dans les symboles de l'Antiquité Païenne.

54. Celse fait encore une autre objection aux Chrétiens, au même endroit. »S'ils se renferment »(dit-il) à l'ordinaire dans leur, N'examinez point, »croyez seulement; il faut qu'ils me disent au »moins, quelles sont les choses qu'ils veulent que »je croie.« En cela il a raison sans doute, et cela va contre ceux qui diroient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendroient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice, quand nous lui attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander toujours ce que j'appelle des notions adéquates, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué; puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumière, la douceur, ne nous sauroient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les Mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un Mystère, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens: mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il seroit à souhaiter, c'est-à-dire, qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment.

55. Il paroit donc étrange que Mr. Bayle récuse le Tribunal des notions communes (dans le 3. Tome de sa Réponse au Provincial page 1062. p. 1140.) comme si on ne devoit point consulter l'idée de la bonté, quand on répond aux Manichéens; au lieu que lui-même s'étoit expliqué tout autrement dans son Dictionnaire: et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul Principe tout bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire bon et mauvais. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance; nous entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps, pour en faire une seule personne. Car quoique je ne tienne point, que l'âme change les loix du corps, ni que le corps change les loix de l'âme, et que j'aie introduit l'Harmonie préétablie pour éviter ce dérangement; je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence iroit au physique. Mais quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la Nature humaine, nous devons nous contenter d'une connoissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'Incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le Créateur et la créature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres Mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain ce que c'est (τί ἐςι); mais le comment (πῶς) nous passe, et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des Mystères, qui se débitent par ci par-là, ce que la Reine de Suède disoit dans une médaille sur la Couronne qu'elle avoit quittée, non mi bisogna, e non mi basta.

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ai déjà remarqué) de prouver les Mystères à priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi, (τὸ ὅτι) sans savoir le pourquoi (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. Ces vers que Joseph Scaliger a fait là-dessus sont beaux et célèbres.

Ne curiosus quaere causas omnium,
Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
Afflata caelo, plena veraci Deo:
Nec operta sacri supparo silentii

Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.
Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.

Monsieur Bayle qui les rapporte (Rép au Provinc. Tom. 3. p. 1055.) juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius et de Gomarus. Je crois que Mr. Bayle les a récités de mémoire, car il met sacrata au lieu d'afflata. Mais c'est apparemment par la faute de l'Imprimeur qu'il y a prudenter au lieu de pudenter (c'est-à-dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et Mr. Bayle a raison de dire (p. 729.) »que ceux qui prétendent que la con»duite de Dieu à l'égard du péché, et des suites du »péché, n'a rien dont il ne leur soit possible de »rendre raison, se livrent à la merci de leur adver»saire.« Mais il n'a point raison de conjoindre ici deux choses bien différentes, rendre raison d'une chose, et la soutenir contre les objections; comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord: »Ils sont obligés de le suivre par-tout (leur ad»versaire) où il les voudra mener, et ils recule»roient honteusement et demanderoient quartier, »s'ils avouoient que notre esprit est trop foible »pour résoudre pleinement toutes les instances d'un »Philosophe.«

58. Il semble ici que, selon Mr. Bayle, rendre raison est moins que répondre aux instances, puisqu'il menace celui qui entreprendroit le premier, de l'obligation où il s'engageroit d'aller jusqu'au second. Mais c'est tout le contraire: un soutenant (respondens) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession; mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un Auteur aussi exact et aussi pénétrant, que Mr. Bayle, mêle si souvent ici des choses où il y a autant de différence qu'il y en a entre ces trois actes de la Raison comprendre, prouver, et répondre aux objections; comme si lorsqu'il s'agit de l'usage de la Raisen en Théologie, l'un valoit autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit dans ses Entretiens posthumes p. 73. »Il n'y »a point de principe que M. Bayle ait plus sou»vent inculqué que celui-ci, que l'incompréhensi»bilité d'un Dogme et l'insolubilité des objections »qui le combattent, n'est pas une raison légitime »de le rejeter.« Passe pour l'incompréhensibilité, mais il n'en est pas de même de l'insolubilité. Et c'est tout autant en effet, que si l'on disoit qu'une raison invincible contre une thèse n'est pas une raison légitime de la rejeter. Car quelle autre raison légitime pour rejeter un sentiment peut-on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas? Et quel moyen aura-t-on après cela de démontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion?

59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose a priori, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les Théologiens Scholastiques avoient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de démontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses Ouvrages, et Barthélémi Keckerman, Auteur célèbre parmi les Réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques Théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce Mystère et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ai déjà dit que les Théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au dessus de la Raison, et ce qui est contre la Raison. Ils mettent au dessus de la Raison ce qu'on ne sauroit comprendre, et dont on ne sauroit rendre raison. Mais contre la Raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les Mystères sont au-dessus de la Raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. L'Auteur Anglois d'un Livre ingénieux, mais désapprouvé dont le titre est, Christianity not mysterious, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paroît pas qu'il lui ait donné aucune atteinte. Monsieur Bayle aussi n'est pas tout-à-fait content de cette distinction reçue. Voici ce qu'il en dit (Tom. 3. de la Réponse aux Questions d'un Provincial ch. 158.) Premièrement (p. 998.) il distingue avec M. Saurin entre ces deux thèses: l'une, »tous les Dogmes du Christianisme s'accor»dent avec la Raison; l'autre, la Raison humaine »connoît qu'ils s'accordent avec la Raison.« Il admet la première et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si en disant qu'un Dogme s'accorde avec la Raison, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la Raison; car Dieu le pourroit faire sans doute, et nous ne le pouvons pas.

Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre thèse, si par connoître qu'un Dogme s'accorde avec la Raison, on entend que nous pouvons montrer au besoin, qu'il n'y a point de contradiction entre ce Dogme et la Raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce Dogme est une absurdité.

61. Monsieur Bayle s'explique ici d'une manière, qui ne satisfait point. Il reconnoît très-bien que nos Mystères sont conformes à la Raison suprême et universelle qui est dans l'Entendement divin, ou à la Raison en général; cependant il nie qu'ils paroissent conformes à cette portion de Raison dont l'homme se sert pour juger des choses. Mais comme cette portion de Raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu, que comme une goute d'eau diffère de l'Ocean, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les Mystères la peuvent passer, mais ils ne sauroient y être contraires. L'on ne sauroit être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une Proposition d'Euclide, est contraire aux Élémens d'Euclide. Ce qui en nous est contraire aux Mystères, n'est pas la Raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

62. Mr. Bayle (p. 1002.) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de Mr. Turretin Théologiens Protestans, qui enseignent que les Mystères ne sont contraires qu'à la Raison corrompue. Il demande en raillant, si par la droite Raison on entend peut-être celle d'un Théologien Orthodoxe, et par la Raison corrompue, celle d'un Hérétique; et il oppose que l'évidence du Mystère de la Trinité n'étoit pas plus grande dans l'ame de Luther, que dans l'ame de Socin. Mais, comme Mr. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous; ainsi il faut croire que les Orthodoxes et les Hérétiques en sont doués. La droite Raison est un enchaînement de vérités, la Raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions. Et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la Logique. On n'a point besoin d'autre criterion ni d'autre Juge des controverses en matière de Raison. Et ce n'est que faute de cette considération qu'on a donné prise aux Sceptiques, et que même en Théologie François Veron et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les Protestans, jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jetés à corps perdu dans le Scepticisme, pour prouver la nécessité qu'il y a de recevoir un Juge extérieur infaillible; en quoi ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que Mr. Bayle dit (p. 999.) sur la distinction dont il s'agit. »Il me »semble (dit-il) qu'il s'est glissé une équivoque dans »la fameuse distinction que l'on met entre les cho»ses qui sont au dessus de la Raison, et les choses »qui sont contre la Raison. Les Mystères de l'Évan»gile sont au-dessus de la Raison, dit-on ordinaire»ment, mais ils ne sont pas contraires à la Raison. »Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot »Raison dans la première partie de cet Axiôme, »que dans la seconde; et qu'on entend dans la pre»mière la Raison de l'homme ou la Raison in con»creto, et dans la seconde la Raison en général ou »la Raison in abstracto. Car supposé que l'on en»tende toujours la Raison en général ou la Raison »suprême, la Raison universelle qui est en Dieu; il »est également vrai que les Mystères Évangéliques »ne sont point au-dessus de la Raison, et qu'ils ne »sont pas contre la Raison. Mais si l'on entend »dans l'une et dans l'autre partie de l'Axiôme la »Raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de »la distinction: car les plus Orthodoxes avouent »que nous ne connoissons pas la conformité de nos »Mystères aux maximes de la Philosophie. Il nous »semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre »Raison. Or ce qui nous paroît n'être pas conforme »à notre Raison, nous paroît contraire à notre Rai»son: tout de même que ce qui ne nous pa»roît pas conforme à la vérité nous paroît con»traire à la vérité: et ainsi pourquoi ne diroit»on pas également, et que les Mystères sont contre »notre foible Raison, et qu'ils sont au-dessus de »notre foible Raison?« Je réponds, comme j'ai déjà fait, que la Raison ici est l'enchainement des vérités, que nous connoissons par la lumière naturelle, et dans ce sens l'axiôme reçu est vrai sans aucune équivoque. Les Mystères surpassent notre Raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement; mais ils ne sont point contraires à notre Raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchainement nous peut mener. Il ne s'agit donc point ici de la Raison universelle qui est en Dieu, mais de la nôtre. Pour ce qui est de la question, si nous connoissons la conformité des Mystères avec notre Raison, je répons qu'au moins nous ne connoissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ni aucune

opposition entre les Mystères et la Raison: et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la Foi avec la Raison, ou en connoître conformité, il faut dire que nous pouvons connoître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connoître.

64. Mr. Bayle fait encore une objection ingénieuse, qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. »Quand une tour quarrée (dit-il) nous paroît ronde »de loin, non seulement nos yeux déposent très »clairement, qu'ils n'apperçoivent rien de quarré »dans cette tour, mais aussi qu'ils y découvrent »une figure ronde, incompatible avec la figure quar»rée. On peut donc dire que la vérité, qui est la »figure quarrée, est non seulement au-dessus, »mais encore contre le témoignage de notre »foible vue.« Il faut avouer que cette remarque est véritable, et quoiqu'il soit vrai que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'éloignement fait disparoître, il ne laisse pas d'être vrai que le rond et le quarré sont des choses opposées. Je réponds donc à cette instance, que la représentation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui dépend d'eux, est souvent contraire à la vérité; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchaînement de vérités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considérer qu'il y a encore d'autres fausses apparitions qui ne viennent point de la foiblesse de nos yeux, ni de ce qui disparoît par l'éloignement; mais de la nature de la vision même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est ainsi, par exemple, que le cercle vu de côté est changé en cette espèce d'ovale qui est appellée Ellipse chez les Géomètres, et quelquefois même en Parabole, ou en Hyperbole, et jusqu'en ligne droite, témoin l'anneau de Saturne.

65. Les sens extérieurs, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre sens interne qui nous fait souvent aller trop vite; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu'un chien abboie contre son image dans le miroir: car les bêtes ont des consécutions de perception qui imitent le raisonnement, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en empiriques. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles aient ce qui mérite d'être appellé proprement un raisonnement, comme j'ai montré ailleurs. Or lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne, (comme lorsque le célèbre Gallilée a cru que Saturne avoit deux anses) il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire par nos consécutions. C'est que nous nous laissons abuser par des argumens probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvé liés souvent, le sont toujours. Ainsi comme il arrive ordinairement, que ce qui paroît sans angles n'en a point, nous croyons aisément que c'est toujours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelquefois inévitable, lorsqu'il faut agir promtement, et choisir le plus apparent; mais lorsque nous avons le loisir et le tems de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vrai que les apparences sont souvent contraires à la vérité; mais notre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux règles de l'art de raisonner. Si par la Raison on entendoit en général la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourroit tromper, et nous trompe en effet, et que les apparences de notre entendement sont souvent aussi trompeuses que celles des sens: mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la Raison nous trompe.

66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que Mr. Bayle porte trop loin l'être au-dessus de la Raison, comme s'il renfermoit l'insolubilité des objections; car selon lui, (chap. 130. Rép. Tom. 3. p. 651.) »dès qu'un dogme »est au-dessus de la Raison, la Philosophie ne sau»roit ni l'expliquer, ni le comprendre, ni ré»pondre aux difficultés qui le combattent.« Je consens quant au comprendre, mais j'ai déjà fait voir que les Mystères reçoivent une explication nécessaire des mots, afin que ce ne soient point sine monte soni, des paroles qui ne signifient rien: et j'ai montré aussi qu'il est nécessaire qu'on puisse répondre aux objections, et qu'autrement il faudroit rejeter la thèse.

67. Il allègue les autorités des Théologiens, qui paroissent reconnoître l'insolubilité des objections contre les Mystères. Luther est un des principaux: mais j'ai déjà répondu §. 12. à l'endroit où il paroît dire que la Philosophie contredit à la Théologie. Il y a un autre passage (cap. 246. de servo arbitrio) où il dit que l'injustice apparente de Dieu est prouvée par des argumens pris de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des mé-

chans, à quoi aucune Raison ni la lumière naturelle ne peuvent résister (Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere.) Mais il fait voir un peu après, qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Évangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie, où ce qui n'a pas été puni et récompensé dans celle-ci, le sera. L'objection n'est donc rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Évangile on se pouvoit aviser de cette réponse. On allègue aussi (Rép. au Provincial T. 3. p. 652.) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et défendu par Jean Musaeus; où ce célèbre Théologien paroît dire nettement, qu'il y a des vérités dans la parole de Dieu, qui sont non seulement au-dessus de la Raison, mais aussi contre la Raison: mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la Raison conforme à l'ordre de la Nature, comme Musaeus l'explique aussi.

68. Il est vrai pourtant que Mr. Bayle trouve quelques autorités qui lui sont plus favorables. Celle de Mr. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1. Part. de ses Principes art. 41.) que nous n'avons point du tout de peine à nous déliver de la difficulté (que l'on peut avoir à accorder la liberté de notre volonté avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) »si nous remarquons que notre pen»sée est finie, et que la science et la toute-puis»sance de Dieu, par laquelle il a non seulement »connu de toute éternité tout ce qui est ou qui peut »être, mais aussi il l'a voulu, est infinie: ce qui »fait que nous avons bien assez d'intelligence pour »connoître clairement et distinctement que cette »science et cette puissance sont en Dieu; mais que »nous n'en avons pas assez pour comprendre telle»ment leur étendue, que nous puissions savoir com»ment elles laissent les actions des hommes entiè»rement libres et indéterminées. Toutefois la puis»sance et la science de Dieu ne nous doivent pas »empêcher de croire que nous avons une volonté »libre, car nous aurions tort de douter de ce que »nous appercevons intérieurement, et savons par »expérience être en nous, parce que nous ne com»prenons pas autre chose que nous savons incom»préhensible de sa nature.«

69. Ce passage de Mr. Descartes suivi par ses Sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a toujours paru étrange. Ne se contentant point de dire, que pour lui il ne voit point le moyen de concilier les deux Dogmes, il met tout le Genre humain, et même toutes les Créatures raisonnables dans le même cas. Cependant pouvoit-il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité? puisqu'une telle objection ne paroît être qu'un enchaînement nécessaire d'autres vérités, dont le résultat seroit contraire à la vérité qu'on soutient, et par conséquent il y auroit contradiction entre les vérités, ce qui est de la dernière absurdité. D'ailleurs, quoique notre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'y avoir des démonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la foiblesse; pourquoi donc ne comprendroit-il pas celle des objections? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur étendue. De plus, Mr. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soient entièrement indéterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin Mr. Bayle veut lui-même que cette expérience ou ce sentiment intérieur de notre indépendance, sur lequel Mr. Descartes fonde la preuve de notre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous appercevons pas des causes dont nous dépendons, il ne s'ensuit pas que nous soyons indépendans. Mais c'est de quoi nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que Mr. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la matière à l'infini, qu'il reconnoît pourtant pour véritable. Arriaga et d'autres Scholastiques font à peu près le même aveu; mais s'il prenoient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verroient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarassent. En voici un exemple: Un habile homme me fit un jour cette objection: Soit coupée la ligne droite BA en deux parties égales par le point C, et la partie CA par le point D, et la partie DA par le point E, et ainsi à l'infini; toutes les moitiés BC, CD, DE, etc. font ensemble le tout BA; donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite BA finit en A. Mais cette dernière moitié est absurde: car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la division à l'infini ne sauroit être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inférer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme: au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite AB soit finie, il ne s'en-

suit pas que la division qu'on en fait, ait son dernier terme. On s'embarasse de même dans les séries des Nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infiniment petit; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout Nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur: ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouïssement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déjà formées.

71. Il sera bon cependant de considérer la raison que Mr. Bayle allègue pour montrer qu'on ne sauroit satisfaire aux objections que la Raison oppose aux Mystères. Elle se trouve dans son éclaircissement sur les Manichéens (p. 3143. de la seconde Edition de son Dictionnaire.) »Il me suffit »(dit-il) qu'on reconnoisse unanimement que les »Mystères de l'Évangile sont au-dessus de la Rai»son. Car il résulte de-là nécessairement qu'il est »impossible de résoudre les difficultés des Philoso»phes, et par conséquent qu'une dispute où l'on ne »se servira que des lumières naturelles se termine»ra toujours au desavantage des Théologiens, et »qu'ils se verront forcés de lâcher le pied, et de »se réfugier sous le canon de la lumière surnatu»relle.« Je m'étonne que Mr. Bayle parle si généralement, puisqu'il a reconnu lui-même que la lumière naturelle est pour l'unité du Principe, contre les Manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la Raison. Cependant voici comme il poursuit.

72. »Il est évident que la Raison ne sauroit ja»mais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. Or si »elle pouvoit fournir des réponses aux objections »qui combattent le Dogme de la Trinité et celui de »l'Union hypostatique, elle atteindroit à ces deux »Mystères, elle se les assujettiroit, et les plieroit »jusqu'aux dernières confrontations avec ses pre»miers principes, ou avec les aphorismes qui nais»sent des notions communes; et jusqu'à ce qu'enfin »elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumière »naturelle. Elle feroit donc ce qui surpasse ses for»ces, elle monteroit au dessus de ses limites, ce »qui est formellement contradictoire. Il faut donc »dire qu'elle ne sauroit fournir des réponses à ses »propres objections, et qu'ainsi elles demeurent »victorieuses, pendant qu'on ne recourt pas à l'au»torité de Dieu, et à la nécessité de captiver son en»tendement sous l'obéïssance de la Foi.« (Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force dans ce raisonnement. Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant; comme nous pouvons atteindre le Ciel par la vue, et non pas par l'attouchement. Il n'est pas nécessaire non plus que pour répondre aux objections qui se font contre les Mystères, on s'assujettisse ces Mystères, et qu'on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes: car si celui qui répond aux objections devoit aller si loin, il faudroit que celui qui propose l'objection le fit le premier; car c'est à l'objection d'entamer la matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non; d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme; et l'un aussi-bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au-delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paroissent tant soit peu douteuses: et pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose: au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter.) Mr. Bayle continue ainsi.

73. »Tâchons de rendre cela plus clair: si quel»ques doctrines sont au-dessus de la Raison, elles »sont au delà de sa portée, elle n'y sauroit attein»dre; si elle n'y peut atteindre, elle ne peut pas »les comprendre.« (Il pouvoit commencer ici par le comprendre, en disant que la Raison ne peut pas comprendre ce qui est au-dessus d'elle.) Si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y sauroit trouver aucune idée; (Non valet consequentia: car pour comprendre quelque chose, il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, adéquates. Il y a mille objets dans la Nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumière, nous faisons des démonstrations là-dessus jusqu'à un certain point; mais il reste toujours quelque chose qui nous fait avouer, que nous ne comprenons pas encore toute la nature de la lumière.) ni aucun principe qui soit une source de solution; (Pourquoi ne trouveroit-on pas des principes évidens, mêlés avec des connoissances obscures et confuses?) »et par conséquent les objections que la »Raison aura faites demeureront sans réponse;« (Rien moins que cela; la difficulté est plutôt du

côté de l'opposant. C'est à lui de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matière sera obscure; et quand il l'aura trouvé, il aura encore plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le Mystère: car s'il se trouvoit que le Mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne seroit pas un Mystère obscur, ce seroit une »absurdité manifeste) ou ce qui est la même chose, on y répondra par quelque distinction aussi obscure que la »thèse même qui aura été attaquée.« On peut se passer des distinctions à la rigueur, en niant ou quelque prémisse, ou quelque conséquence: et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par l'opposant, on peut lui en demander la définition. De sorte que le soutenant n'a point besoin de se mettre en fraix, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui prétend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abréger, ou parce qu'il se sent assez fort, voudroit bien se charger lui-même de faire voir l'équivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction; il n'est nullement besoin que cette distinction mène à quelque chose de plus clair que la première thèse, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le Mystère même.)

74. »Or il est certain (c'est Mr. Bayle qui poursuit) qu'une objection que l'on fonde sur des »notions distinctes, demeure également victorieuse, »soit que vous n'y répondiez rien, soit que vous y »fassiez une réponse où personne ne peut rien com»prendre. La partie peut-elle être égale entre un »homme qui vous objecte ce que vous et lui con»cevez très-nettement, et vous qui ne pouvez vous »défendre que par des réponses, où ni vous ni lui »ne comprenez rien?« (Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application contre la thèse. Et quand je réponds à quelqu'un en lui niant quelque prémisse, pour l'obliger à la prouver, ou quelque conséquence, pour l'obliger à la mettre en bonne forme; on ne peut point dire que je ne réponds rien, ou que je ne réponds rien d'intelligible. Car comme c'est la prémisse douteuse de l'adversaire que je nie, ma négation sera aussi intelligible que son affirmation. Enfin lorsque j'ai la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le Mystère même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma réponse: mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe, autrement on comprendroit encore le Mystère.)

75. Mr. Bayle continue ainsi: »Toute dispute »philosophique suppose que les parties disputantes »conviennent de certaines définitions,« (Cela seroit à souhaiter, mais ordinairement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au besoin.) »et qu'el»les admettent les règles des Syllogismes, et les »marques à quoi l'on connoît les mauvais raisonne»mens. Après cela, tout consiste à examiner si une »thèse est conforme médiatement ou immédiatement »aux principes dont on est convenu,« (ce qui se fait par les Syllogismes de celui qui fait des objections) si les prémisses d'une preuve (avancée par l'opposant) »sont véritables, si la consé»quence est bien tirée: si l'on s'est servi d'un »Syllogisme à quatre termes, si l'on n'a pas violé »quelque aphorisme du chapitre« de oppositis ou de sophisticis elenchis etc. (il suffit, en peu de mots, de nier quelque prémisse ou quelque conséquence, ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme équivoque) »on remporte la victoire, ou en mon»trant que le sujet de la dispute n'a aucune liaison »avec les principes dont on étoit convenu,« (c'est-à-dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le défendeur gagne la cause) ou en réduisant à l'absurde le défendeur: (lorsque toutes les prémisses et toutes les conséquences sont bien prouvées) »or on l'y peut réduire, soit qu'on »lui montre que les conséquences de sa thèse sont »le oui et le non, soit qu'on le contraigne à ne ré»pondre que des choses intelligibles.« C'est ce dernier inconvenient qu'il peut toujours éviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles thèses.) »Le but de cette espèce de disputes est »d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évi»dence;« (c'est le but de l'opposant, car il veut rendre évident que le Mystère est faux; mais ce ne sauroit être ici le but du défendeur, car admettant le Mystère, il convient qu'on ne le sauroit rendre évident.) »delà vient que l'on juge »que pendant le cours du procès, la victoire se dé»clare plus ou moins pour le soutenant ou pour »l'opposant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté »dans les propositions de l'un, que dans les propo»sitions de l'autre.« (C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devoient être également à découvert: mais le soutenant est comme un Commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas: mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.)

76. »Enfin on juge que la victoire se déclare »contre celui dont les réponses sont telles qu'on n'y »comprend rien,« (c'est une marque bien équivoque de la victoire: il faudroit donc demander aux auditeurs, s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leurs sentimens seroient partagés. L'ordre des disputes formelles est de procéder par des argumens en bonne forme, et d'y répondre en niant ou en distinguant.) et qui avoue qu'elles sont incompréhensibles. (Il est permis à celui qui soutient la vérité d'un Mystère, d'avouer que ce Mystère est incompréhensible; et si cet aveu suffisoit pour le déclarer vaincu; on n'auroit point besoin d'objection. Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle seroit en ce cas ce que les anciennes Écoles appelloient Scindapsus ou Blityri (Clem. Alex. Strom. 8.) c'est-à-dire des paroles vuides de sens.) »On le condamne dès-là par les règles »de l'adjudication de la victoire; et lors même »qu'il ne peut pas être poursuivi dans le brouillard »dont il s'est couvert, et qui forme une espèce »d'abîme entre lui et ses antagonistes, on le croit »battu à platte couture, et on le compare à une »Armée qui ayant perdu la bataille, ne se dérobe »qu'à la faveur de la nuit à poursuite du vainqueur.« (Pour payer allégorie par allégorie, je dirai que le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure couvert de ses retranchemens; et s'il hazarde quelque sortie au-delà du besoin, il lui est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer.)

77. J'ai voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où Mr. Bayle a mis ce qu'il pouvoit dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment: et j'espère d'avoir fait voir clairement, comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisément aux personnes les plus spirituelles et les plus pénétrantes, lorsqu'on donne carrière à son esprit, sans se donner toute la patience nécessaire pour creuser jusqu'aux fondemens de son système. Le détail où nous sommes entrés ici servira de réponse à quelques autres raisonnemens sur ce sujet, qui se trouvent dispersés dans les Ouvrages de Mr. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial chap. 133. (tom. 3. pag. 685.) »Pour prouver »qu'on a mis d'accord la Raison et la Religion, il »faut montrer non seulement qu'on a des maximes »Philosophiques, qui sont favorables à notre foi; »mais aussi, que les maximes particulières, qui »nous sont objectées comme non conformes à notre »Catéchisme, y sont effectivement conformes d'une »manière que l'on conçoit distinctement.« Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on prétende pousser le raisonnement jusqu'au comment du Mystère. Quand on se contente d'en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recours aux maximes Philosophiques, générales ou particulières, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes Philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre Dogme, mais c'est à notre adversaire de prouver qu'elles y sont contraires.

78. Mr. Bayle poursuit ainsi au même endroit: »Pour cet effet nous avons besoin d'une réponse »qui soit aussi évidente que l'objection.« J'ai déjà montré que cela arrive lorsqu'on nie des prémisses; mais qu'au reste il n'est point nécessaire que celui qui soutient la vérité du Mystère avance toujours des propositions évidentes, puisque la thèse principale qui regarde le Mystère même n'est point évidente. Il ajoute encore: »S'il faut répliquer et »dupliquer, nous ne devons jamais demeurer en »reste, ni prétendre que nous soyons venus à bout »de notre dessein, pendant que notre adversaire »nous répliquera des choses aussi évidentes que le »sauroient être nos raisons.« Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons; il lui suffit de répondre à celles de son adversaire.

79. L'Auteur conclut enfin: »Si l'on prétendoit »que faisant une objection évidente, il se doit payer »d'une réponse que nous ne pouvons donner que »comme une chose possible, et que nous ne com»prenons pas, on seroit injuste.« Il le répète dans les Dialogues posthumes contre Mr. Jaquelot, p. 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection étoit d'une parfaite évidence, elle seroit victorieuse, et la thèse seroit détruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine; celui qui soutient le Mystère, peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puis qu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on vouloit inférer des prémisses n'est point certain ni général; et il suffit à celui qui combat pour le Mystère, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ai dit souvent, on convient que les Mystères sont contre les apparences. Celui qui soutient le Mystère, n'auroit pas même besoin d'alléguer une telle instance; et s'il le fait, on peut dire que c'est une oeuvre de surérogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de Mr. Bayle dans la

Réponse posthume qu'il a faite à Mr. Jaquelot, qui me paroissent encore dignes d'être examinés, Mr. Bayle (dit-on, p. 36, 37.) »établit constamment »dans son Dictionnaire, toutes les fois que le sujet »le comporte, que notre Raison est plus capable de »réfuter et de détruire, que de prouver et de bâtir; »qu'il n'y a presque point de matière Philosophi»que ou Théologique, sur quoi elle ne forme de »très-grandes difficultés; de manière que si on vou»loit la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin »qu'elle peut aller, on se trouveroit souvent réduit »à de fâcheux embarras: enfin, qu'il y a des doc»trines certainement véritables, qu'elle combat par »des objections insolubles.« Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la Raison, est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même tems les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

81. Mr. Bayle poursuit: »qu'il faut alors se »moquer de ces objections, en reconnoissant les »bornes étroites de l'esprit humain.« Et moi, je crois que bien loin de-là, il y faut reconnoître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumière plus grande; je l'entends dans les matières Philosophiques ou de la Théologie naturelle: mais lorsque ces objections se font contre la Foi révélée, c'est assez qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zèle, dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y réussira à l'égard de sa justice, on sera également frappé de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paroîtront à travers les nuages d'une Raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'élèvera par la véritable Raison à ce qui nous est invisible, et n'en est pas moins certain.

82. »Ainsi« (pour continuer avec Mr. Bayle) »on obligera la Raison de mettre bas les armes, et »à se captiver sous l'obéissance de la Foi; ce qu'elle »peut, et qu'elle doit faire, en vertu de quelques»unes de ses maximes les plus incontestables: et »ainsi en renonçant à quelques-unes de ses autres »maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle »est, c'est-à-dire en Raison.« Mais il faut savoir que »les maximes de la Raison, auxquelles il faut »renoncer en ce cas, sont seulement celles qui nous »font juger sur les apparences, ou suivant le cours »ordinaire des choses:« ce que la Raison nous ordonne même dans les matières Philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par la lumière de la Nature et par celle de la Grace, mais non pas encore par celle de la Gloire. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu; mais nous la verrons, cette justice, quand le Soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est sûr que Mr. Bayle ne peut être entendu que de ces maximes d'apparence, qui doivent céder aux vérités éternelles; car il reconnoît que la Raison n'est point véritablement contraire à la Foi. Et dans ses Dialogues posthumes il se plaint (p. 73. contre Mr. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos Mystères sont véritablement contre la Raison, et (p. 9. contre Mr. le Clerc) de ce qu'on prétend que celui qui reconnoît qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles, reconnoît aussi par une conséquence nécessaire la fausseté de cette doctrine. Cependant on auroit raison de la prétendre, si l'insolubilité étoit plus qu'apparente.

84. Peut-être donc qu'après avoir disputé longtems contre Mr. Bayle, au sujet de l'usage de la Raison, nous trouverons au but du compte que ses sentimens n'étoient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres, que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire. Il est vrai que le plus souvent il paroît nier absolument qu'on puisse jamais répondre aux objections de la Raison contre la Foi, qu'il prétend que pour le pouvoir faire, il faudroit comprendre comment le Mystère arrive ou existe. Cependant il y a des endroits, où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections lui sont inconnues. En voici un passage bien précis, tiré de ce même éclaircissement sur les Manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire. »Pour »une plus ample satisfaction des Lecteurs les plus »scrupuleux, je veux bien déclarer ici (dit-il, »p. 3148) que par-tout où l'on verra dans mon »Dictionnaire que tels ou tels argumens sont inso»lubles, je ne souhaite pas qu'on se persuade qu'ils »le sont effectivement. Je ne veux dire autre chose, »sinon qu'ils me paroissent insolubles. Cela ne tire

»point à conséquence: chacun se pourra imaginer, »s'il lui plaît, que j'en juge ainsi, à cause de mon »peu de pénétration.» Ce n'est pas cela que je m'imagine, sa grande pénétration m'est trop connue: mais je crois qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne lui est pas resté assez d'attention pour ce qui sert à les résoudre.

85. Mr. Bayle avoue d'ailleurs dans son Ouvrage posthume contre Mr. Clerc, que les objections contre la foi n'ont point la force des démonstrations. C'est donc ad hominem seulement, ou bien ad homines, c'est-à-dire par rapport à l'état où le Genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matière inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespère pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voici ce qu'il dit dans sa Réponse posthume qu'il a faite à Mr. le Clerc (p. 35) »Mr. Bayle a pu espérer que son »travail piqueroit d'honneur quelques-uns de ces »grands génies qui forment de nouveaux systèmes, »et qu'ils pourroient inventer un dénouement in»connu jusqu'ici.» Il semble que par ce dénouement il entend une explication du Mystère, qui iroit jusqu'au comment: mais cela n'est point nécessaire pour répondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce comment, et de prouver la possibilité des Mystères. Un certain Auteur, qui s'appelle Thomas Bonartes Nordtanus Anglus, dans son Concordia Scientiae cum Fide, y a prétendu. Cet Ouvrage me parut ingénieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentimens insoutenables. J'ai appris par l'Apologia Cyriacorum du P. Vincent Baron Dominicain, que ce Livre-là a été censuré à Rome, que l'Auteur a été Jésuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la Théologie dans le Collège des Jésuites de Hildesheim, et qui a joint une érudition peu commune à une grande pénétration qu'il fait paroître en Philosophie et en Théologie, m'a appris que le vrai nom de Bonartes a été Thomas Barton, et qu'étant sorti de la Compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une manière qui a fait juger favorablement de ses derniers sentimens. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zèle. Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des Mystères.

87. Cependant S. Augustin (aussi-bien que Mr. Bayle) ne désespère pas qu'on puisse trouver ici-bas le dénouement qu'on souhaite: mais ce Père le croit réservé à quelque saint Homme éclairé par une grace toute particulière: »Est aliqua causa for»tassis occultior, quae melioribus sanctioribusque »reservatur, illius gratia potius quam meritis illo»rum» (in Genes. ad literam, lib. 11. c. 4.). Luther réserve la connoissance du Mystère de l'Election à l'Académie celeste (lib. de servo arbitrio c. 174.) »Illic (Deus) gratiam et misericordiam »spargit in indignos, hic iram et severitatem spar»git in immeritos; utrobique nimius et iniquus »apud homines, sed justus et verax apud seipsum. »Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, »incomprehensibile est modo, videbimus autem, »cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed »revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum »sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est »modo, creditur tamen, donec revelabitur filius »hominis.» Il est à espérer que Mr. Bayle se trouve maintenant environné de ces lumières qui nous manquent ici-bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis. Virgile.

--- Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies. Lucain.

ESSAIS
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

PREMIÈRE PARTIE.

Après avoir réglé les droits de la Foi et de la Raison, d'une manière qui fait servir la Raison à la Foi, bien loin de lui être contraire; nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumière naturelle et la lumière révélée nous apprennent de Dieu et de l'homme par rapport au mal. L'on peut distinguer les Difficultés en deux Classes. Les unes naissent de la liberté de l'Homme, laquelle paroît incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée nécessaire, pour que l'Homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semblent lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'Homme seroit libre et y prendroit aussi sa part. Et cette conduite paroît contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine; puisque Dieu concourt au mal, tant physique, que moral; et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une manière morale, aussi-bien que d'une manière physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature, aussi-bien que dans celui de la grace, et dans la vie future et éternelle, aussi-bien et même plus que dans cette vie passagère.

2. Pour représenter ces difficultés en abrégé, il faut remarquer que la liberté est combattue (en apparence) par la détermination ou par la certitude, quelle qu'elle soit; et cependant le Dogme commun de nos Philosophes porte, que la vérité des futurs contingens est déterminée. La préscience de Dieu rend tout l'avenir certain et déterminé; mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la préscience même paroît fondé, fait bien plus: car Dieu n'est pas comme un Homme, qui peut regarder les événemens avec indifférence, et qui peut suspendre son jugement; puisque rien n'existe, qu'ensuite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on feroit abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses; puisque rien ne sauroit arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet: ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires, que dans toutes les autres. Après quoi il paroît que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait; et par conséquent, qu'il n'en mérite ni récompense ni châtiment: ce qui détruit la Moralité des actions, et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais quand on accorderoit à l'Homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisseroit pas de donner matière à la critique, soutenue par la présomptueuse ignorance des Hommes, qui voudroient se disculper en tout ou en partie aux dépens de Dieu. L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel; d'où l'on voudroit inférer non seulement qu'il est la cause physique du péché, mais aussi qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit très-librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connoissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'Homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles; car outre qu'on trouvera étrange qu'il se soit fait une telle loi, dont il n'ignoroit point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne sauroit exister sans un concours, et même sans quelque prédétermination de sa part, qui contribue à faire naître cette volonté dans l'Homme, ou dans quelque autre créature raisonnable: car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dépendante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifféremment, le bien et le mal: Si ce n'est qu'on veuille dire avec les Manichéens, qu'il y a deux Principes, l'un bon, et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des Théologiens et des Philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'Homme est continuellement créé corrompu et péchant. Outre qu'il y a des Cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur, dont les créatures ne sont que les organes purement passifs; et Mr. Bayle n'appuie pas peu là-dessus.

4. Mais quand Dieu ne devroit concourir aux

actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises; c'est assez pour l'imputation (dit-on) et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et pour ne rien dire de la chute des Anges, il connoît tout ce qui arrivera, s'il met l'Homme dans telles et telles circonstances, après l'avoir créé; et il ne laisse pas de l'y mettre. L'Homme est exposé à une tentation, à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le Genre humain sera infecté et mis dans une espèce de nécessité de pécher, ce qu'on appelle le péché originel; que le monde sera mis par là dans une étrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et misères qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la méchanceté régnera même, et que la vertu sera opprimée ici-bas; et qu'ainsi il ne paroîtra presque point qu'une providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis, quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'Hommes qui seront sauvés, et que tous les autres périront éternellement: outre que ces Hommes destinés au salut auront été retirés de la masse corrompue par une élection sans raison; soit qu'on dise que Dieu a eu égard en les choisissant à leurs bonnes actions futures, à leur foi ou à leurs oeuvres; soit qu'on prétende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions, parcequ'il les a prédestinés au salut. Car quoiqu'on dise dans le Système le plus mitigé, que Dieu a voulu sauver tous les Hommes, et qu'on convienne encore dans les autres qui sont communément reçus, qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils, pour expier leurs péchés, en sorte que tous ceux qui croiront en lui d'une Foi vive et finale, seront sauvés: il demeure toujours vrai que cette Foi vive est un don de Dieu; que nous sommes morts à toutes les bonnes oeuvres; qu'il faut qu'une grace prévenante excite jusqu'à notre volonté, et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grace efficace par elle-même, c'est-à-dire par un mouvement divin intérieur, qui détermine entièrement notre volonté au bien qu'elle fait; soit qu'il n'y ait qu'une grace suffisante, mais qui ne laisse pas de porter coup, et de devenir efficace par les circonstances internes et externes où l'Homme se trouve, et où Dieu l'a mis: il faut toujours revenir à dire que Dieu est la dernière raison du salut, de la grace, de la Foi, et de l'Élection en Jésus-Christ. Et soit que l'Élection soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la Foi; il demeure toujours vrai qu'il donne la Foi ou le salut à qui bon lui semble, sans qu'il paroisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un très-petit nombre d'Hommes.

5. De sorte que c'est un jugement terrible, que Dieu donnent son Fils unique pour tout le Genre humain, et étant l'unique auteur et maître du salut des Hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au Diable son ennemi, qui les tourmente éternellement, et leur fait maudire leur Créateur; quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections: et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces Hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité, que parce que Dieu a exposé leurs parens à une tentation, à laquelle il savoit qu'il ne résisteroient pas; que ce péché est inhérent et imputé aux Hommes, avant que leur volonté y ait part; que ce vice héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'Hommes, enfans ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus Christ Sauveur du Genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce gouffre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures; quoique dans le fond ces Hommes n'aient pas été plus méchans que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'élus, qui ont été sauvés par une grace sans sujet, et qui jouïssent par-là d'une félicité éternelle, qu'ils n'avoient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées; mais Mr. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paroîtra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Presentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés; mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auroient pu scandaliser et qui n'auroient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la médaille, et représentons aussi ce qu'on peut répondre à ces objections; où il sera nécessaire d'expliquer par un discours plus ample: car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles; mais pour en faire la discussion, il faut s'étendre. Notre but est d'éloigner les Hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non-seulement de le craindre, mais encore

de l'aimer sur toutes choses; ce qui ne se peut sans qu'on en connoisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite, et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera, et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance: s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des démonstrations de notre côté; et j'oserois bien dire à un adversaire: »Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.«

7. Dieu est la première Raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire; étant manifeste que le tems, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvoient recevoir de tout autres mouvemens et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce Monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres Mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi-bien que lui, il faut que la cause du Monde ait eu égard ou relation à tous ces Mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'orgine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre de mal est une espèce de bien; de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand: et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de mieux faire. Et comme dans les Mathématiques, quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait également; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les Mathématiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmi tous les Mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun. J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs Mondes pouvoient exister en différens temps et différens lieux. Car il faudroit les compter tous ensemble pour un Monde, ou si vous voulez pour un Univers. Et quand on rempliroit tous les tems et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les auroit pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de Mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême Raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le Monde auroit pu être sans le péché et sans les souffrances: mais je nie qu'alors il auroit été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'Univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous voulez, sauf son individualité numérique. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le Monde y manquoit, ce ne seroit plus ce Monde; qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi.

10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des Mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes Mondes seroient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurois vous le faire voir en détail: car puis-je connoître, et puis-je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devez juger avec moi ab effectu, puisque Dieu a choisi ce Monde

tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien:

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par Mr. Hofman. Un Général d'Armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille: et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les Églises du Rit Romain,

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!

11. Les illustres Prélats de l'Eglise Gallicane, qui ont écrit au Pape Innocent XII. contre le Livre du Cardinal Sfondrate sur la Prédestination, comme ils sont dans les principes de S. Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le Cardinal paroît préférer l'état des Enfans morts sans baptême, au règne même des Cieux; parceque le péché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocens de tout péché actuel. On en parlera d'avantage plus bas. Messieurs les Prélats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'Apôtre (disent-ils) Rom. III., 8. a raison de désapprouver qu'on fasse des maux afin que des biens arrivent: mais on ne peut pas désapprouver que Dieu par sa suréminente puissance tire de la permission des péchés des biens plus grands, que ceux qui sont arrivés avant les péchés. Ce n'est pas que nous devions prendre plaisir au péché; à Dieu ne plaise! mais c'est que nous croyons au même Apôtre, qui dit (Rom. V., 20.) que là où le péché a été abondant, la grace a été surabondante: et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jésus Christ lui même à l'occasion du péché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces Prélats va à soutenir qu'une suite de choses, où le péché entre, a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le péché.

12. On s'est servi de tout tems des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'acre ou d'amer, plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les Tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé, et en rend-on assez graces à Dieu, sans avoir jamais été malade? Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand?

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens: l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire, et la maladie rare? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connoissance de la vie future, je crois qu'il se trouveroit peu de personnes qui ne fussent contens à l'article de la mort de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fut point par la même espèce. On se contenteroit de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avoit été.

14. Quand on considère aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'Auteur de la nature, qui l'a rendu si durable, et et sa condition si tolérable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours. Et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du méchanisme des animaux, dont l'Auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir; car c'est la Nature qui nous guérit, plutôt que la Médecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le Monde. Mais ce seroit apparemment un défaut que quelques Philosophes d'autrefois auroient appellé Vacuum formarum, un vuide dans l'ordre des espèces.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la Nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seroient pas les mieux partagés, me paroissent préférables aux autres. Car outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontens dans la République où l'on est, et il ne le

faut point être du tout dans la Cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les Livres de la misère humaine, tels que celui du Pape Innocent III., ne me paroissent pas des plus utiles: on redouble les maux, en leur donnant une attention qu'on en devroit détourner, pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encore moins les Livres tels que celui de l'Abbé Esprit de la fausseté des vertus humaines, dont on nous a donné dernièrement un abrégé; un tel Livre servant à tourner tout du mauvais côté, et à rendre les hommes tels qu'il les représente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des desordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prospérité de plusieurs méchans, et dans l'infélicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe Allemand qui donne même l'avantage aux méchans, comme s'ils étoient ordinairement les plus heureux:

»Je krümmer Holz, je bessre Krücke:
»Je ärger Schalck, je grösser Glücke.«

Et il seroit à souhaiter que ce mot d'Horace fût vrai à nos yeux:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.

Cependant il arrive souvent aussi, quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

Qu'aux yeux de l'Univers le Ciel se justifie;

et qu'on peut dire avec Claudien:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque Deos.

17. Mais quand cela n'arriveroit pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie. La Religion, et même la Raison, nous l'apprennent; et nous ne devons point murmurer contre un petit délai, que la Sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considère le salut et la damnation, parcequ'il paroît étrange que même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien: puisqu'il y aura beaucoup d'appellés, et peu d'élus ou de sauvés. Il est vrai qu'on voit par quelques vers de Prudence, (Hymn. ante Somnum)

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum,

que plusieurs ont cru de son tems, que le nombre de ceux qui seront assez méchans pour être damnés seroit très-petit. Et il semble à quelques-uns qu'on croyoit alors un milieu entre l'Enfer et le Paradis; que le même Prudence parle comme s'il étoit content de ce milieu; que S. Grégoire de Nysse incline aussi de ce côté-là, et que S. Jérôme panche vers l'opinion qui veut que tous les Chrétiens seroient enfin reçus en grace. Un mot de S. Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israel sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son tems en tout et par-tout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bien-heureuses, jusqu'aux mauvais Anges. Le Livre de l'Évangile éternel, publié depuis peu en Allemand, et soutenu par un grand et savant Ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des Origénistes, mais sans se déclarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit, qui poussant mon principe de l'harmonie jusqu'à des supposition arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une Théologie presque Astronomique. Il croit que le désordre présent de ce bas Monde a commencé lorsque l'Ange Président du Globe de la Terre, laqu'elle étoit encore un Soleil, (c'est-à-dire une Étoile fixe et lumineuse par elle-même) a commis un péché avec quelques moindres Anges de son département; peut-être en s'élevant mal-à-propos contre un Ange d'un Soleil plus grand: qu'en même tems par l'harmonie préétablie des Règnes de la Nature et de la Grace, et par conséquent par des causes naturelles arrivées à point nommé, notre Globe a été couvert de taches, rendu opaque, et chassé de sa place; ce qui l'a fait devenir Étoile errante ou Planète, c'est-à-dire Satellite d'un autre Soleil, et de celui-là-même peut-être dont son Ange ne vouloit point reconnoître la supériorité; et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer. Que maintenant le Chef des mauvais Anges, qui est appellé dans la Saint Écriture le Prince et même le Dieu de ce Monde, portant envie avec les Anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promène sur la surface de ce Globe, et que Dieu y a suscité peut-être pour se dédommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leurs crimes, et participant de leurs malheurs. Là-dessus Jésus Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le Fils éternel de Dieu en tant que fils unique; mais (selon quelques anciens Chrétiens, et selon l'Auteur de cette hypothèse) s'étant revêtu d'abord, dès le commencement des choses, de la Nature la plus excellente d'entre les créatures, pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmi elles; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier-né de toute

créature. C'est ce que les Cabalistes appeloient Adam Cadmon. Il avoit peut-être planté son tabernacle dans ce grand Soleil qui nous éclaire: mais il est enfin venu dans ce Globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la Nature humaine, pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le tems du Jugement approchera, lorsque la face présente de notre Globe sera sur le point de périr, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peut-être dans le Soleil; et pour punir ici les méchans avec les Démons qui les ont séduits. Alors le Globe de la terre commencera à brûler, et sera peut-être une Comète. Ce feu durera je ne sais combien d'Aeones: la queue de la Comète est désignée par la fumée qui montera incessamment, suivant l'Apocalypse; et cet incendie sera l'Enfer, ou la seconde mort dont parle la Sainte Écriture. Mais enfin l'Enfer rendra ses morts, la Mort même sera détruite, la Raison et la Paix recommenceront à régner dans les esprits qui avoient été pervertis. Ils sentiront leur tort, ils adoreront leur Créateur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abîme dont ils sortent. En même tems (en vertu du parallélisme Harmonique des Règnes de la Nature et de la Grace) ce long et grand incendie aura purgé le Globe de la Terre de ses taches. Il redeviendra Soleil: son Ange Président reprendra sa place avec les Anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons Anges; ce Chef de notre Globe rendra hommage au Messie Chef des créatures: la gloire de cet Ange réconcilié sera plus grande qu'elle n'avoit été avant sa chute,

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante, et digne d'un Origéniste; mais nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la Révélation, et où même la Raison ne trouve pas tout-à-fait son compte. Car il ne paroît pas qu'il y ait un endroit principal dans l'Univers connu, qui mérite préférablement aux autres d'être le siége de l'aîné des créatures: et le Soleil de notre système au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés; il faut dire que le mal ne laisseroit pas de paroître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la Cité de Dieu. Coelius Secundus Curio a fait un petit Livre de amplitudine Regni coelestis, qui a été réimprimé il n'y a pas longtems; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du Royaume des Cieux. Les Anciens avoient de petites idées des Ouvrages de Dieu, et S. Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, étoit bien en peine, quand il s'agissoit d'excuser la prévalence du mal. Il sembloit aux Anciens qu'il n'y avoit que notre terre d'habitée, où ils avoient même peur des Antipodes: le reste du Monde étoit, selon eux, quelques Globes luisans et quelques Sphères crystallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'Univers, il faut reconnoître qu'il y a un nombre innombrable de Globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitans raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est qu'une Planète, c'est-à-dire un des six Satellites principaux de notre Soleil; et comme toutes les Fixes sont des Soleils aussi, l'on voit combien notre Terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les Soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnés, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des Etoiles par-tout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au-delà de la région des Etoiles? Que ce soit le Ciel Empyrée, ou non, toujours cet espace immense, qui environne toute cette région, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'Océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des Etoiles. Que deviendra la considération de notre Globe et de ses habitans? Ne sera ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque notre Terre est comme un point au prix de la distance de quelques Fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'Univers que nous connoissons, se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-néant: il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'Univers.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques, dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? Si Deus est, unde malum? si non est, unde bo-

num? Les Anciens attribuoient la cause du mal à la matière, qu'ils croyoient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout Etre de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la Nature idéale de la créature, autant que cette Nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parceque la créature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée, que le Monde avoit son origine de l'Entendement joint à la Nécessité. D'autres ont joint Dieu et la Nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'Entendement; et la Nécessité, c'est-à-dire la Nature essentielle des choses, sera l'objet de l'Entendement, entant qu'il consiste dans les Vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'Entendement divin. Et c'est-là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la Région des Vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi-bien que du bien: mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les Scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal, déficiente.

21. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Or quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette Région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de Mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelqu'un me dira: pourquoi nous parlez-vous de permettre? Dieu ne fait-il pas le mal, et ne le veut-il pas? C'est ici qu'il sera nécessaire d'expliquer ce que c'est que Permission, afin que l'on voie que ce n'est pas sans raison qu'on emploie ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés: et dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appellée antécédente, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, ad perfectionem simpliciter simplicem, pour parler Scolastique; et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché, et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace de soi (per se) c'est-à-dire, en sorte que l'effet s'ensuivroit, s'il n'y avoit pas quelque raison plus forte qui l'empêchât; car cette volonté ne va pas au dernier effort (ad summum conatum) autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effet, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et *infaillible* n'appartient qu'à la volonté conséquente, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette règle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut, lorsqu'on le peut. Or cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal: et c'est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale: comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est, comme si le mobile se partageoit entre ces tendances, suivant ce que j'ai montré autrefois dans un des Journaux de Paris, (7. Sept. 1693.) en donnant la loi générale des compositions du mouvement. Et c'est encore en ce sens qu'on peut dire, que la volonté antécédente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances: c'est pour cela qu'il n'y a point de Prédestination absolue à la damnation: et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelque-

fois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on seme est sujet à une espèce de corruption pour germer: c'est une belle comparaison, dont Jésus Christ s'est servi lui-même.

24. Pour ce qui est du péché ou du mal moral, quoiqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal; ce n'est pas pourtant cela, qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet légitime d'une volonté créée; il faut qu'il ne soit admis ou permis, qu'entant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable: de sorte que celui qui ne voudroit point permettre le péché d'autrui, manqueroit lui-même à ce qu'il doit; comme si un Officier qui doit garder un poste important, le quittoit, sur-tout dans un tems de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entretuer:

25. La règle qui porte, non esse facienda mala, ut eveniant bona, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une Reine prétende sauver l'État, en commettant, ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux: outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle étoit reçue, seroit pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arriveroit peut-être plus par un tel moyen qu'on choisiroit pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissoit pas ce qui est absolument le meilleur; nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquemment comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du sine quo non ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la volonté conséquente de Dieu qui a le péché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son département, ce que le mauvais Principe des Manichéens seroit dans l'Univers; et la Raison, qui est une image de la Divinité, fournit aux âmes mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula, un Néron, en ont fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plait à faire souffrir et à détruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaires pour cela; il est impossible qu'il y ait en lui faute, coulpe, péché; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable en effet, qu'il faut s'abstenir d'empêcher le péché d'autrui, quand nous ne le pouvons faire sans pécher nous-mêmes. Mais quelqu'un nous opposera peut-être, que c'est Dieu lui-même qui agit, et qui fait tout ce qui y a de réel dans le péché de la créature. Cette objection nous mène à considérer le concours physique de Dieu avec la créature, après avoir examiné le concours moral, qui embarrassoit le plus. Quelques-uns ont cru avec le célèbre Durand de S. Portien et le Cardinal Aureolus Scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la créature (j'entens le concours physique) n'est que général et médiat; et que Dieu crée les substances, et leur donne la force dont elles ont besoin; et qu'après cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions. Cette opinion a été réfutée par la plupart des Théologiens Scolastiques, et il paroit qu'on l'a désapprouvée autrefois dans Pélage. Cependant un Capucin qui se nomme Louis Percir de Dole, environ l'an 1630 avoit fait un Livre exprès pour la ressusciter, au moins par rapport aux actes libres. Quelques Modernes y inclinent, et Mr. Bernier la soutient dans un petit Livre du libre et du volontaire. Mais on ne sauroit dire par rapport à Dieu ce que c'est que conserver, sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est; ainsi elle ne sauroit être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en seroit pas ainsi, si elle ne consistoit que dans l'acte d'empêcher et d'écarter quelque cause étrangère, qui pourroit détruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les

hommes conservent quelque chose: mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Théologiens et des Philosophes, que c'est une création continuée.

28. On objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme pécheur, lui qui l'a créé innocent d'abord. Mais c'est ici qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines loix, et d'agir suivant les règles, tant physiques que morales, que sa sagesse lui a fait choisir; et la même raison qui lui a fait créer l'homme innocent, mais prêt à tomber, lui fait recréer l'homme lorsqu'il tombe; puisque sa science fait que le futur lui est comme le présent, et qu'il ne sauroit rétracter les résolutions prises.

29. Et quand au concours physique, c'est ici qu'il faut considérer cette vérité, qui a fait déjà tant de bruit dans les Écoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite, et même pour quelque chose de chimérique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voici un exemple assez ressemblant, qui les pourra désabuser.

30. Le célèbre Kepler et après lui Mr. Descartes (dans ses Lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvéniens qui se trouvent dans la substance aussi-bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux, qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux, et plus chargés de matière qui leur est propre: car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soi-même, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce seroit agir; mais pour modérer par sa receptivité l'effet de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne seroit point nécessaire, si la matière étoit absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avoit pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être, et de la force: comparons, dis-je, l'inertie de la matière, avec l'imperfection *naturelle* des créatures; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature: et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est le cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les Platoniciens, S. Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matérial du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché, que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière, comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est promt et la chair est infirme, et les esprits agissent

--quantum non noxia corpora tardant.

31. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle action de Dieu, et une telle ou telle passion ou réception de la créature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses

qu'à mesure de sa réceptivité, comme on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est, et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle; c'est que Dieu donne toujours à la créature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvoit pas lui donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des différens dégrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques Philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle pâtir; mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions aussi, puisque l'action de la créature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidens, contre le sentiment de quelques Modernes, et particulièrement de feu M. le Duc de Buckingham, qui en a parlé dans un petit Discours sur la Religion réimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les ténèbres, et non-seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation. Voici un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui paroit ronde de loin, quoiqu'elle soit quarrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paroit, coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement: mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'égard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en général; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la suprême perfection est en Dieu Tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue; le défaut est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi véritable que vieux: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu; comme aussi celui qui porte: malum causam habet non efficientem, sed deficientem. Et j'espère qu'on concevra mieux le sens de ces Axiomes, après ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des créatures avec la volonté, contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriveroit, si l'on nous poussoit dans un précipice, et si l'on nous jettoit du haut en bas: on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriveroit, si l'on nous donnoit un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme seroit un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre; comme s'il falloit être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible: car si nous étions également portés pour les parties A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guères pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les Philosophes conviennent aujourd'hui, que la vérité des futurs contingens est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingens sont futurs, ou bien qu'ils se-

ront, qu'ils arriveront: car il est aussi sûr que le futur sera, qu'il est sûr que le passé a été. Il étoit déjà vrai il y a cent ans, que j'écrirois aujourd'hui; comme il sera vrai après cent ans, que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la détermination, qu'on appelleroit certitude, si elle étoit connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une certitude objective.

37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité, et ne sauroit nuire à la liberté: mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la Vérité nécessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive; c'est à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible: c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit: c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingens, sinon que cette détermination est connue: ce qui n'augmente point la détermination, ou la futirition (comme on l'appelle) de ces événemens, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée: elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie, parce qu'elle est prévue: et en cela la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire: Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité prédéterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis: celui des Prédéterminateurs, et celui des défenseurs de la science moyenne. Les Dominicains et les Augustiniens sont pour la prédétermination, les Franciscains et les Jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle, et un peu après. Molina lui-même (qui est peut-être un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en Système, et de qui les autres ont été appellés Molinistes) dit dans le Livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la grace, environ l'an 1570 que les Docteurs Espagnols, (il entend principalement les Thomistes) qui avoient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvoit avoir une science certaine des futurs contingens, avoient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.

40. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère quil y a trois objets de la science divine, les possibles, les événemens actuels, et les événemens conditionels qui arriveroient en conséquence d'une certaine condition, si elle étoit réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des événemens qui arrivent actuellement dans la suite de l'Univers, est appellée la science de vision. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible, et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionel; on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'Oracle divin, si les habitans de la ville de Kegila, où il avoit dessein de se renfermer, le livreroient à Saül, en cas que Saül assiegeât la ville: Dieu répondit qu'oui, et là-dessus David prit un autre parti. Or quelques défenseurs de cette science considèrent, que Dieu prévoyant ce que les hommes feroient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useroient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des graces et des circonstances favorables: et il le peut décerner justement, puisque aussi-bien ces circonstances et ces aides ne leur auroient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en général une raison des décrets de Dieu, fondée sur ce que la créature libre feroit en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le détail de cette controverse, il me suffit d'en donner un échantillon. Quelques Anciens, dont S. Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contens, paroissent avoir eu

des pensées assez approchantes de celles de Molina. Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de S. Augustin (mais que leurs adversaires appellent Jansénistes) combattent cette Doctrine philosophiquement et théologiquement. Quelques-uns prétendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feroient les Kégilites? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soi qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considère comme prédéterminé par les décrets de Dieu, et par les causes qui en dépendent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres et actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionelles, c'est-à-dire, Dieu ne les connoîtra que sous la condition de leurs causes et de ses décrets, qui sont les premières causes des choses: Et on ne pourra pas les en détacher pour connoître un événement contingent, d'une manière qui soit indépendante de la connoissance des causes. Donc il faudroit tout réduire à la prédétermination des décrets de Dieu, donc cette science moyenne (dira-t-on) ne remédiera à rien. Les Théologiens qui professent d'être attachés à S. Augustin, prétendent aussi que le procédé des Molinistes feroient trouver la source de la grace de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de S. Paul.

42. Il seroit long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés. Pour cet effet je viens à mon principe d'une infinité de Mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire dans l'objet de l'Intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du Siége de Kégila est d'un Monde possible, qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l'idée de ce Monde possible représente ce qui arriveroit en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingens futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingens libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingens, ni le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doit embarasser, ou qui peut faire préjudice à la liberté. Et quand il seroit vrai que les futurs contingens qui consistent dans les actions libres des créatures raisonnables, fussent entièrement indépendans des décrets de Dieu et des causes externes; il y auroit moyen de les prévoir: car Dieu les verroit tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant qu'il décernât de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets, et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les Prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: Astra inclinant, non necessitant; quoiqu'ici le cas ne soit pas tout-à-fait semblable. Car l'événement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avoit quelque fondement dans l'Astrologie) n'arrive pas toujours; au-lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feroient-ils qu'une parti des inclinations qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations; a peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les Philosophes le reconnoissent, en avouant que la vérité des futurs contingens est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivoit; et c'est en cela que consiste la contingence. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnemens; l'un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre principe est celui de la raison déterminante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison à priori, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événemens, et on ne donnera jamais un

Digitized by Google

exemple contraire: et quoi que le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnemens très-justes et très-utiles, dont il est le fondement: et il ne souffre aucune exception, autrement sa force seroit affoiblie. Aussi n'est-il rien de si foible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales, qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques Scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingens libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les Anciens, de Platon, d'Aristote, de S. Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons Anges et des Ames bien-heureuses: et l'on reconnoît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même, que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce-qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalante de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux Saints: et au contraire ce seroit un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en étoit autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étoient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation, est une des raisons qui y porte.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas par-tout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Pétrone, qui nous crie: Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.

47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux Thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de connoître ce qu'elle fera: car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étoient représentées dans l'entendement Divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la Science Moyenne des Molinistes, que de la Prédétermination, telle qu'un Bannés, ou un Alvarés (Auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoître à quoi se détermineroit une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en résultât enfin une détermination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilège de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilège d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent que c'est avant que la volonté se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre; et le Père Louis de Dole, dans son Livre du Concours de Dieu, cite des Molinistes, qui tâchent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans

l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'Univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas étoit possible, qu'il faudroit dire qu'il se laisseroit mourir de faim: mais dans le fond, la question est sur l'impossible; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'Univers ne sauroit être mi parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; comme une Ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit que passe par son centre. Car ni les parties de l'Univers, ni les viscères de l'animal, ne sont pas semblables, ni également situés des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paroissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un Ange, ou Dieu au moins, pourroit toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre; quoique cette raison seroit souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguile aimentée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très vrai que l'âme humaine est tout-à-fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même, et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de la Volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste; et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir; mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du côté des raisons, que des passions; ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par-tout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futirition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les Mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce Monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidens, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce Monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision.

53. Mais Dieu lui-même (dira-t-on) ne pourroit donc rien changer dans le Monde? Assurément il ne pourroit pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce Monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister: car il ne sauroit ni se tromper, ni se repentir, et il ne lui appartenoit pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne sauroit être changé: et cependant les événemens en eux-mêmes demeurent contingens. Car (mettant à part cette supposition de la futurition de la chose, et de la prévision, ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait

Digitized by Google

que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire, »Unumquodque, quando est, oportet esse, aut »unumquodque, siquidem erit, oportet futurum »esse,)« l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvoit arriver au lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinoit seulement l'agent libre, sans le nécessiter comme nous venons d'expliquer: ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même, que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi, que si tout est réglé, Dieu ne sauroit donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étoient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a fait depuis, a décerné dès-lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encore, que les voeux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces voeux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étoient déjà devant Dieu, lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étoient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étoient représentées, attirant la grace de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtimens, demandant les récompenses; tout comme il arrive effectivement dans ce monde, après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action étoit dès-lors une cause ou condition idéale, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvoit contribuer à la grace de Dieu, ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriveroit librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou, (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout étoit réglé de cette sorte.

55. Cette considération fait tomber en même tems ce qui étoit appellé des Anciens le sophisme paresseux (λόγος ἀργος) qui concluoit a ne rien faire: car (disoit-on) si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferois rien; et s'il ne doit point arriver il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourroit appeller cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événemens, détachée de leurs causes, Fatum Mahometanum, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parcequ'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que la liaison des causes avec les effets, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe Allemand qui dit, que la mort veut toujours avoir une cause; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là, (supposons que cela soit, et que Dieu le prévoie) oui, sans doute; mais ce sera parce que vous ferez ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtimens de Dieu, qui dépendent aussi de leurs causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de S. Ambroise (in Cap. I. Lucae) Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum, qui ne doit pas être entendu de la réprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire, Si non praedestinatus, fac ut praedestineris, ne doit pas être pris à la lettre, son véritable sens étant que celui qui doute s'il est prédestiné, n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grace de Dieu. Le sophisme, qui conclut de ne se mettre en peine de rien, sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger; et on l'a dit particulièrement des Soldats Turcs: mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme; outre que cet esprit déterminé des Turcs s'est fort démenti de nos jours.

56. Un savant Médecin de Hollande, nommé Jean de Beverwyck, a eu la curiosité d'écrire de Termino vitae, et d'amasser plusieurs réponses, lettres et discours de quelques savans hommes de son tems sur ce sujet. Ce Recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change, et comment on a embarassé un problème, qui à le bien prendre est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait un grand nombre de doutes, dont le Genre humain ne puisse sortir. La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit, qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badinage, que nous nous jouons jusques dans les occupations les plus sérieuses, et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la dernière dispute entre des Théologiens de la Confession d'Ausbourg de Termino poenitentiae peremptorio, qui qui a produit tant de Traités en Allemagne, il ne se soit aussi glissé quelque mal-entendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les Loix sont appellés fatalia chez les Jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le terme péremptoire, prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain auprès de Dieu, auprès de qui tout est certain. Dieu sait quand un pécheur sera si endurci, qu'après cela il n'y aura plus rien à faire pour lui; non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse pénitence, ou qu'il faille que la grace suffisante lui soit refusée après un certain terme, grace qui ne manque jamais; mais parce qu'il y aura un tems, après lequel il n'approchera plus des voies du salut. Mais nous n'avons jamais de marques certaines pour connoître ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné: ce seroit exercer un jugement téméraire. Il vaut mieux être toujours en droit d'espérer, et c'est en cette occasion et en mille autres, où notre ignorance est utile.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est déterminé, sans doute: mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir, suivant la Raison que Dieu nous a donnée, et suivant les règles qu'il nous a prescrites; et après cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir, et à son service. Il est vrai que nous ne pouvons pas lui rendre service, car il n'a besoin de rien: mais c'est le servir dans notre langage, quand nous tâchons d'exécuter sa volonté présomptive, en concourant au bien que nous connoissons, et où nous pouvons contribuer; car nous devons toujours présumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'événement nous fasse voir qu'il a eu de plus fortes raisons, quoique peut-être elles nous soient inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que nous cherchions, à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé lui-même, et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté dépend de ses causes; qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, et qu'autrement on tomberoit dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le Fatum Mahometanum, qui est le pire de tous, parcequ'il renverse la prévoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une spontanéité merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de l'influence physique de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du Système de l'Harmonie préétablie, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les Philosophes de l'École croyoient qu'il y avoit une influence physique réciproque entre le corps et l'âme: mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent toto genere, plusieurs Modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne. Cette communication physique, s'il y en avoit, feroit que l'âme changeroit le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvemens qui sont dans le corps, et que vice versa le corps changeroit la suite des pensées qui sont dans l'âme. Mais on ne sauroit tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'âme; quoique rien ne nous soit mieux connu que l'âme, puisqu'elle nous est intime, c'est-à-dire intime à elle-même.

60. Mr. Descartes a voulu capituler, et faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps. Il croyoit savoir une règle de la nature, qui porte, selon lui que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru que l'âme pourroit pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvemens qui se font dans le corps; à-peu près comme un Cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, des éperons, et d'autres aides matérielles, on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instrumens dont l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin ni dans l'âme, ni dans le corps,

c'est-à-dire ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force, et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

61. Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet, depuis Mr. Descartes: la première est, que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet, est différente de la quantité de mouvement, comme j'ai démontré ailleurs. La seconde découverte est, qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avoit été connue de Mr. Descartes, il auroit rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme, que leur force; et je crois que cela l'auroit mené tout droit à l'hypothèse de l'Harmonie préétablie, où ces mêmes règles m'ont mené. Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que sans un dérangement entier des loix de la nature, l'âme ne pouvoit agir physiquement sur le corps. Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des Philosophes, très habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théatre, pour faire le dénouement de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande; d'autant que ce Système, qu'on appelle celui des causes occasionnelles (parcequ'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'âme, et vice versa) outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances, ne sauve pas le dérangement des loix naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causeroit dans l'opinion commune.

62. Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'Harmonie en général, et par conséquent de la préformation et de l'Harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grace, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les Ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir; je ne pouvois manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les loix, qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; et que les loix des mouvemens dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le tems que l'âme le veut.

63. Et bien loin que cela fasse préjudice à la liberté, rien n'y sauroit être plus favorable. Et Monsieur Jaquelot a très-bien montré dans son Livre de la Conformité de la Raison et de la Foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour, faisoit un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui executât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerois; ce qui ne m'empêcheroit pas d'ordonner librement tout ce qui me plairoit, quoique l'action de l'automate qui me serviroit, ne tiendroit rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui se passe dans l'âme ne dépendant que d'elle, selon ce système; et son état suivant ne venant que d'elle et et de son état présent; comment lui peut-on donner une plus grande indépendance? Il est vrai qu'il reste encore quelque imperfection dans la constitution de l'âme. Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté; ce seroit trop. Il n'est pas même toujours connu de son entendement, ou apperçu distinctement. Car il y a en elle non seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire; mais encore une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage: et il ne faut pas s'en étonner; l'âme seroit une Divinité, si elle n'avoit que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encore sur ces perceptions confuses, bien que d'une manière indirecte; car quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin avec assez de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire; nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre résolution, lors même que l'affaire paroît prête à être jugée; et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté, (comme je l'ai déjà remarqué) on ne laisse pas de prendre quelquefois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le

tems, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin pour conclure ce point de la spontanéité, il faut dire que prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions; et que le même est vrai dans toutes les substances simples, répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens: à peu près comme nous parlons avec Ptolomée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du Soleil.

66. On peut pourtant donner un sens véritable et Philosophique à cette dépendance mutuelle, que nous concevons entre l'âme et le corps. C'est que l'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, entant que la raison de ce qui se fait dans l'une, peut être rendue par ce qui est dans l'autre; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu dès-lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y auroit entre elles. Comme cet automate, qui feroit la fonction de valet, dépendroit de moi idéalement, en vertu de la science de celui, qui prévoyant mes ordres futurs, l'auroit rendu capable de me servir à point-nommé pour tout le lendemain. La connoissance de mes volontés futures auroit mû ce grand artisan, qui auroit formé ensuite l'automate: mon influence seroit objective, et la sienne physique. Car entant que l'âme a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme, et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres: et entant que l'âme est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles: ce qui fait le même effet, et la même apparence, que si l'un dépendoit de l'autre immédiatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'âme représente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune: bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre; les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'une et la Passion à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dépendance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une nécessité absolue et mathématique, (ce qui n'est pas) il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vrai qu'on parle vulgairement, comme si la nécessité de l'action faisoit cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir; mais il faut avouer que cette conséquence n'est point absolument juste. Je suis très-éloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut toujours rendre témoignage à la vérité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la nécessité hypothétique, et justifieroient le sophisme paresseux. Car la nécessité absolue de la suite des causes n'ajouteroit rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique.

68. Premièrement donc il faut convenir, qu'il est permis de tuer un furieux, quand on ne peut s'en défendre autrement. On avouera aussi qu'il est permis, et même souvent nécessaire de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute.

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoique destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les récompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on lui donne lui fait faire ce qu'on n'obtiendroit jamais autrement de lui.

70. Troisièmement, on infligeroit encore aux bêtes des peines capitales, (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit) si cette peine pouvoit servir d'exemple, ou donner de la terreur aux autres, pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son Livre de la Raison des bêtes, dit qu'on crucifioit les Lions en Afrique, pour éloigner les autres Lions des Villes et des lieux fréquentés; et qu'il avoit remarqué en passant par le pays de

Juliers, qu'on y pendoit les loups, pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procédures seroient toujours bien fondées, si elles servoient.

71. Donc, en quatrième lieu, puisqu'il est sûr et expérimenté, que la crainte des châtimens et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal, et les oblige à tâcher de bien faire; on auroit raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiroient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourroit être. On objectera, que si le bien ou le mal est nécessaire, il est inutile de se rervir des moyens de l'obtenir, ou de l'empêcher: mais la réponse a déjà été donnée ci-dessus contre le sophisme paresseux. Si le bien ou le mal étoit nécessaire sans ces moyens, ils seroient inutiles; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces événemens étoient nécessaires, les moyens seroient une partie des causes qui les rendroient nécessaires; puisque l'expérience nous apprend que souvent la crainte ou l'espérance empêche le mal, ou avance le bien. Cette objection ne diffère donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude, aussi-bien qu'à la nécessité des événemens futurs. De sorte qu'on peut dire que ces objections combattent également contre la nécessité hypothétique, et contre la nécessité absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une, que contre l'autre, c'est-à-dire rien du tout.

72. Il y a eu une grande dispute entre l'Evêque Bramhall et Mr. Hobbes, qui avoit commencé quand ils étoient tous deux à Paris, et qui fut continuée après leur retour en Angleterre; on en trouve toutes les pièces recueillies dans un Volume in quarto publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en Anglois, et n'ont point été traduites, que je sache, ni insérées dans le Recueil des Oeuvres Latines de Mr. Hobbes. J'avois lu autre fois ces pièces, et je les ai recouvrées depuis; et j'avois remarqué d'abord qu'il n'avoit point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses, mais qu'il avoit fait voir assez, que la nécessité ne renverseroit point toutes les règles de la justice divine ou humaine, et n'empêcheroit point entièrement l'exercice de cette vertu.

73. Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions, qui ne paroit pas si applicable à ceux qui agiroient par une nécessité absolue, s'il y en avoit. C'est cette espèce de justice qui n'a point pour but l'amendement, ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est réservée en bien des rencontres: mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les Sociniens la croient être sans fondement; mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les Sages qui la voient, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage Législateur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entièrement impunie, quand même la peine ne serviroit plus à corriger personne. Mais quand il n'auroit rien promis, c'est assez qu'il y a une convenance qui l'auroit pu porter à faire cette promesse; puisqu'aussi bien le Sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a ici un certain dédommagement de l'esprit, que le désordre offenseroit, si le châtiment ni contribuoit à rétablir l'ordre. On peut encore consulter ce que Grotius a écrit contre les Sociniens, de la satisfaction de Jésus-Christ, et ce que Crellius y a répondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien: l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales, et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'Univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie, que celle qui paroit dans le commerce de l'âme et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ai déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesseroit par rapport à

ceux qui agiroient sans la véritable liberté, exempte de la nécessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice corrective auroit lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du célèbre Conringius, dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et en effet, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son Livre du destin, pour prouver l'utilité des châtimens et des récompenses, quand même tout arriveroit dans nos actions par une fatale nécessité, ne regardent que l'amendement, et point la satisfaction, κόλασιν, οὐ τιμωρίαν. Aussi n'est-ce que par manière d'appareil qu'on détruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est-à-dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective, où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que nécessaire, puisque nous avons assez montré qu'il n'y a point de telle nécessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule liberté imparfaite, c'est-à-dire qui est exempte seulement de la contrainte, suffiroit pour fonder cette espèce de châtimens et de récompenses, qui tendent à l'évitation du mal, et à l'amendement. L'on voit aussi par-là que quelques gens d'esprit, qui se persuadent que tout est nécessaire, ont tort de dire que personne ne doit être loué, ni blâmé, récompensé, ni puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le prétexte est, que tout étant nécessaire, rien ne seroit en notre pouvoir. Mais ce prétexte est mal fondé; les actions nécessaires seroient encore en notre pouvoir, au moins entant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'espérance ou la crainte de la louange, ou du blâme, du plaisir, ou de la douleur, y porteroient notre volonté: soit qu'elles l'y portassent nécessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent également la spontanéité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blâmes, les récompenses et les châtimens garderoient toujours une grande partie de leur usage, quand même il y auroit une véritable nécessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un diamant, dans un homme: et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissoit vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui étoit impossible d'en user autrement, a cru le louer d'avantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons tâché de satisfaire jusqu'ici ont été presque toutes communes à la Théologie naturelle, et à la révélée. Maintenant il sera nécessaire de venir à ce qui regarde un point révélé, qui est l'Election ou la Réprobation des hommes, avec l'économie ou l'emploi de la Grace Divine par rapport à ces actes de la miséricorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons répondu aux objections précédentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent. Ce qui confirme la remarque que nous avons faite ci-dessus, (Discours prélimin §. 43.) qu'il y a plutôt un combat entre les vraies raisons de la Théologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines, qu'il n'y en a entre la Foi révélée et la Raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la Révélation sur cette matière, qui soit nouvelle, et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la Raison.

77. Or comme les Théologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matière de la Prédestination et de la Grace, et font souvent des réponses différentes aux mêmes objections, suivant leurs principes divers; on ne sauroit se dispenser de toucher aux différends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en général, que les uns considèrent Dieu d'une manière plus métaphysique, et les autres d'une manière plus morale: et l'on a remarqué déjà autrefois, que les Contreremontrans prenoient le premier parti, et les Remontrans le second. Mais pour bien faire, il faut également soutenir d'un côté l'indépendance de Dieu, et la dépendance des créatures; et de l'autre côté la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dépendre de soi-même, sa volonté, de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques Auteurs habiles et bien intentionnés voulant représenter la force des raisons des deux partis principaux, pour leur persuader une Tolérance mutuelle, jugent que toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire, en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvemens volontaires des substances intelligentes, qu'il avoit dessein de créer, en considérant ce qu'elles voudroient et feroient dans les différentes circonstances et situations, où il les pourroit mettre; afin de prendre une résolution convenable là-dessus. Il me paroît que les deux Réponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier; et que par conséquent les partis seroient d'accord entre eux dans le fond, sans qu'il y eût besoin de tolérance, si tout se réduisoit à ce point. A la vérité, Dieu formant le

dessein de créer le Monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possiblité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand Architecte, qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau Palais, et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment; la forme et les matérieux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la dépense; avant qu'il prenne une entière résolution. Car un Sage en formant ses projets ne sauroit détacher la fin des moyens; il ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peut-être encore des gens, qui s'imaginent que Dieu étant le maître absolu de toutes choses, on peut en inférer que tout ce qui est hors de lui, lui est indifférent; qu'il s'est regardé seulement soi-même, sans se soucier des autres; et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce seroit lui ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soi-même, et qu'il ne néglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses créatures, et qu'il les emploie de la manière la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon Prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses Sujets heureux, quand même il seroit le plus absolu de tous les Monarques, et quand ses Sujets seroient des esclaves nés, des hommes propres, (comme parlent les Jurisconsultes,) des gens entièrement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands défenseurs du Décret absolu, ont fort bien déclaré que Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son élection et de la dispensation de ses graces, quoique ces raisons nous soient inconnues en détail: et il faut juger charitablement que les plus rigides Prédestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là-dessus (comme je l'espère) avec des gens tant soit peu raisonnables. Mais il y en aura toujours beaucoup encore entre ceux qu'on appelle Universalistes et Particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la Grace et de la volonté de Dieu. Cependant j'ai quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si échauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur ce qui en dépend, (quand on sépare celle de Auxiliis, ou de l'assistance de la Grace) consiste plutôt dans les expressions, que dans les choses. Car il suffit de considérer que Dieu, et tout autre Sage bienfaisant, est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien; et cela, (prenant l'objet précisément, et en soi) par une volonté antécédente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet; parcequ'ce Sage doit avoir encore beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les Anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antécédente soit appellée une volonté, ils ne s'embarassent que d'une question de *nom*.

81. Mais il y a une question plus réelle à l'égard de la Prédestination à la vie éternelle, et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal: et comme *le mal* est moral ou physique, les Théologiens de tous les *partis* conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral; c'est-à-dire que Personne n'est destiné à pécher. Quant au plus grand mal physique qui est la damnation, l'on peut distinguer entre Destination et Prédestination, car la Prédestination paroit renfermer en soi une destination absolue et antérieure à la considération des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les Réprouvés sont destinés a être damnés, parcequ'ils sont connus impénitens. Mais on ne peut pas si bien dire que les Réprouvés sont prédestinés à la damnation, car il n'y a point de réprobration absolue, son fondement étant l'impénitence finale prévue.

82. Il est vrai qu'il y a des Auteurs qui prétendent que Dieu voulant manifester sa miséricorde et sa justice suivant des raisons dignes de lui, mais qui nous sont inconnues, a choisi les élus, et rejeté par conséquent les réprouvés, avant toute considération du péché, même d'Adam; qu'après cette résolution il a trouvé bon de permettre le péché, pour pouvoir exercer ces deux vertus, et qu'il a décerné des graces en Jésus-Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir: et c'est pour cela qu'on appelle ces Auteurs Supralapsaires, parce que le décret de punir précède, selon eux, la connoissance de l'existence future du péché. Mais l'opinion la plus commune

aujourd'hui parmi ceux qui s'appellent Réformés, et qui est favorisée par le Synode de Dordrecht, est celle des Infralapsaires, assez conforme au sentiment de S. Augustin, qui porte que Dieu ayant résolu de permettre le péché d'Adam et la corruption du Genre humain, pour des raisons justes, mais cachées, sa miséricorde lui a fait choisir quelques-uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le mérite de Jésus-Christ, et sa justice l'a fait résoudre à punir les autres par la damnation qu'ils méritoient. C'est pour cela que chez les Scolastiques les sauvés seuls étoient appelés Praedestinati, et les réprouvés étoient appelés Praesciti. Il faut avouer que quelques Infralapsaires et autres parlent quelquefois de la Prédestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de S. Augustin même: mais cela leur signifie autant que destination; et il ne sert de rien de disputer des mots, quoiqu'on en ait pris sujet autrefois de maltraiter ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu de neuvième siècle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitoit cet Auteur.

83. Quant à la destination des élus à la vie éternelle, les Protestans, aussi-bien que ceux de l'Eglise Romaine, disputent fort entre eux si l'Election est absolue, ou si elle est fondée sur la prévision de la foi vive finale. Ceux qu'on appelle Evangéliques, c'est-à-dire ceux de la confession d'Ausbourg, sont pour le dernier parti: ils croient qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'Élection, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la Sainte Écriture, qui est la foi en Jésus-Christ; et il leur paroit que la prévision de la cause est aussi la cause de la prévision de l'effet. Ceux qu'on appelle Réformés sont d'un autre sentiment: ils avouent que le salut vient de la foi en Jésus-Christ, mais ils remarquent, que souvent la cause antérieure à l'effet dans l'exécution, est postérieure dans l'intention; comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effet est la fin. Ainsi la question est, si la foi ou si la salvation est antérieure dans l'intention de Dieu, c'est-à-dire si Dieu a plutôt en vue de sauver l'homme, que de le rendre fidèle.

84. L'on voit par là, que la Question entre les Supralapsaires et les Infralapsaires en partie, et puis entre ceux-ci et les Evangéliques, revient à bien concevoir l'ordre, qui est dans les Décrets de Dieu. Peut-être qu'on pourroit faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant, qu'à le bien prendre, tous les Décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non seulement par rapport au tems, en quoi tout le monde convient, mais encore in signo rationis, ou dans l'ordre de la nature. Et en effet, la Formule de Concorde, après quelques passages de S. Augustin, a compris dans le même Décret de l'Election le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultanéité des destinations ou des Décrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expédient, dont je me suis servi plus d'une fois, qui porte que Dieu, avant que de rien décerner, a considéré entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est représenté comment les premiers parens pèchent, et corrompent leur postérité, comment Jésus-Christ rachète le Genre humain, comment quelques-uns aidés par telles et telles graces parviennent à la foi finale et au salut, et comment d'autres avec ou sans telles ou autres graces n'y parviennent point, demeurent sous le péché, et sont damnés; que Dieu ne donne son approbation à cette suite, qu'après être entré dans tout son détail, et qu'ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé, et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement il auroit fallu choisir une toute autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette manière de prendre la chose, qui est la plus digne du plus sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y auroit qu'un seul Décret total, qui est celui de créer un tel Monde: et ce Décret total comprend également tous les Décrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux; quoique d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antécédente, qui entre dans le résultat total, a son prix et ordre, à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antécédente ne sont point appelés des Décrets, puisqu'ils ne sont pas encore immanquables, le succès dépendant du résultat total. Et dans cette manière de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus reviennent à celles qu'on a déjà faites et levées, quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante, qui a ses difficultés particulières: c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation; ce qui comprend entre autres la matière des secours de la Grace (de auxiliis gratiae) sur laquelle Rome (depuis la Congrégation de Auxiliis sous Clement VIII., où il fut disputé entre les Dominicains et les Jésuites) ne permet pas aisément qu'on publie des Livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il

est possible à ce qui sert à les sauver, (possible, dis-je, sauf l'ordre général des choses); que sa justice l'empêche de damner des innocens, et de laisser de bonnes actions sans récompense; et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses. Cependant cette idée, qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu, ne paroît pas assez dans ce que nous connoissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes: et c'est ce qui fait les difficultés qui regardent le péché et ses remèdes.

86. La première difficulté est, comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois opinions sur l'origine de l'âme même: celle de la préexistence des âmes humaines dans un autre Monde, ou dans une autre vie, où elles avoient péché, et avoient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain; opinion des Platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henri Morus Docteur Anglois a soutenu quelque chose de ce dogme dans un Livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la Métempsycose. Monsieur van Helmont le fils étoit de ce sentiment, et l'Auteur ingénieux de quelques Méditations métaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander, y paroît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la Traduction, comme si l'âme des enfans étoit engendrée (per traducem) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. S. Augustin y étoit porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des Théologiens de la Confession d'Ausbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les Universités de Jena, de Helmstat, et autres y ont été contraires depuis long-tems. La troisième opinion et la plus reçue aujourd'hui est celle de la création: elle est enseignée dans la plus grande partie des Ecoles Chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel.

87. Dans cette controverse des Théologiens sur l'origine de l'Ame humaine, est entrée la dispute Philosophique de l'origine des Formes. Aristote et l'Ecole après lui ont appellé Forme, ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celui qui agit. Ce principe interne est, ou substantiel, qui est appellé Ame, quand il est dans un corps organique; ou accidentel, qu'on a coutume d'appeller Qualité. Le même Philosophe a donné à l'âme le nom générique d'Entéléchie ou d'acte. Ce mot, Entéléchie, tire apparemment son origine du mot Grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaus Barbarus l'exprima en Latin mot à mot par perfectihabia, car l'acte est un accomplissement de la puissance: et il n'avoit point besoin de consulter le Diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or le Philosophe Stagirite conçoit qu'il y a deux espèces d'Actes, l'Acte permanent et l'Acte successif. L'Acte permanent ou durable n'est autre chose que la Forme, substantielle ou accidentelle: la forme substantielle (comme l'Ame par exemple) est permanente tout-à-fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un tems. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même. J'ai montré ailleurs que la notion de l'Entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. La Faculté n'est qu'un attribut, ou bien un mode quelquefois; mais la Force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même, (c'est-à-dire la Force qui n'est poins primitive, mais dérivative,) est une qualité, qui est distincte et séparable de la Substance. J'ai montré aussi, comment on peut concevoir que l'Ame est une Force primitive, qui est modifiée et variée par les forces dérivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or les Philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car de dire que le composé de Forme et de Matière est produit, et que la Forme n'est que comproduite, ce n'étoit rien dire. L'opinion commune a été, que les formes étoient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appelle Eduction: ce n'étoit encore rien dire en effet, mais on l'éclaircissoit en quelque façon par la comparaison des figures; car celle d'une statue n'est produite, qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourroit avoir lieu, si la forme consistoit dans une simple limitation, comme la figure. Quelques-uns ont cru que les formes étoient envoyées du Ciel, et même créées après, lorsque les corps sont produits: Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvoit que les formes fussent plutôt tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération), que de la puissance passive de la matière; et c'étoit revenir à la traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert Médecin et Physicien célèbre à Wittenberg a

cultivé ce sentiment, sur-tout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules César della Galla, Italien demeurant aux Pays-Bas, et un Médecin de Groningue nommé Jean Freitag, ont écrit contre lui d'une manière fort violente; et Jean Sperling, Professeur à Wittenberg, a fait l'Apologie de son Maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, Professeur à Jena, qui défendoit la création de l'âme humaine.

89. Mais la traduction et l'éduction sont également inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'âme. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'éduction, c'est-à-dire par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose, quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont également difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la substance et l'indestructibilité des âmes des bêtes ou d'autres formes primitives, quoiqu'ils les reconnussent pour indivisibles et immatérielles. Mais c'est qu'ils confondoient l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personalité subsiste: c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la Conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Mais cette conservation de la personalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes: c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Cependant ce mal-entendu paroît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des Thomistes, et d'autres bons Philosophes, qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine. Jean Scot, c'est-à-dire l'Ecossois (ce qui signifioit autrefois l'Hibernois ou l'Erigène), Auteur célèbre du tems de Louis le Débonnaire et de ses fils, étoit pour la conservation de toutes les âmes: et je ne vois point pourquoi il y auroit moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature. Et Pythagore avoit raison de dire en général chez Ovide:

Morte carent animae.

90. Or comme j'aime des maximes qui se soutiennent, et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible; voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les Ames, et généralement les substances simples, ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appellons génération d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà animé, et qu'il avoit la même âme; de même que je juge vice versa de la conservation de l'âme, lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un envelopement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature.

91. Après avoir établi un si bel ordre, et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paroît pas raisonnable que l'homme en soit exclus entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois, qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses Ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grace. Ainsi, je croirois, que les âmes, qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé: en quoi il semble que Monsieur Swammerdam, le R. P. Mallebranche, Mr. Bayle, Mr. Pitcarne, Mr. Hartsoeker, et quantité d'autres personnes très-habiles, soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations miscroscopiques de Mr. Leeuwenhoek, et d'autres bons observateurs. Mais il me paroît encore convenable pour plusieurs raisons, qu'elles n'existoient alors qu'en âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au tems de la génération de l'homme à qui elles devoient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la Raison; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au dégré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la Raison à cette âme par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la Révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes.

Cette explication paroît lever les embarras qui se présentent ici en Philosophie ou en Théologie; puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entièrement; et puisqu'il est bien plus convenable à la justice Divine de donner à l'âme, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la Raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement.

92. Or l'âme étant une fois sous la domination du péché, et prête à en commettre actuellement, aussi-tôt que l'homme sera en état d'exercer la raison; c'est une nouvelle question, si cette disposition d'un homme qui n'a pas été régénéré par le baptême, suffit pour le damner, quand même il ne viendroit jamais au péché actuel, comme il peut arriver, et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'âge de raison, soit qu'il devienne hébété avant que d'en faire usage. On soutient que S. Grégoire de Nazianze le nie (Orat. de Baptismo): mais S. Augustin est pour l'affirmative, et prétend que le seul péché originel suffit pour faire mériter les flammes de l'Enfer; quoique ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle ici de la damnation et de l'Enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la félicité suprême; j'entends poenam sensus, non damni. Grégoire de Rimini, Général des Augustins, avec peu d'autres, a suivi S. Augustin contre l'opinion reçue des Écoles de son tems, et pour cela il étoit appellé le bourreau des enfans, tortor infantum. Les Scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'Enfer, leur ont assigné un Limbe exprès, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision béatifique. Les Révélations de Sainte Brigitte (comme on les appelle) fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, après Ambroise Catharin et autres, leur accordent une certaine béatitude naturelle; et le Cardinal Sfondrat, homme de savoir et de piété, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à préférer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pécheur sauvé; comme l'on voit dans son Nodus praedestinationis solutus: mais il paroît que c'est un peu trop. Il est vrai qu'une âme éclairée comme il faut ne voudroit point pécher, quand elle pourroit obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables: mais le cas de choisir entre le péché et la véritable béatitude, est un cas chimérique, et il vaut mieux obtenir la béatitude (quoiqu'après la pénitence) que d'en être privé pour toujours.

93. Beaucoup de Prélats et de Théologiens de France qui sont bien aises de s'éloigner de Molina, et de s'attacher à S. Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand Docteur, qui condamne aux flammes éternelles les enfans morts dans l'âge d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paroît par la Lettre citée ci-dessus, que cinq insignes Prélats de France écrivirent au Pape Innocent XII., contre ce Livre posthume du Cardinal Sfondrat; mais dans laquelle ils n'osèrent condamner la doctrine de la peine purement privative des enfans morts sans baptême, la voyant approuvée par le vénérable Thomas d'Aquin, et par d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté Jansénistes, et de l'autre côté disciples de Saint Augustin, car ils se déclarent entièrement et fortement pour le sentiment de ce Père. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant ni dans la Raison, ni dans l'Écriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. Monsieur Nicole l'excuse assez mal dans son Livre de l'Unité de l'Eglise opposé à Mr. Jurieu, quoique Mr. Bayle prenne son parti, chap. 178. de la Réponse aux Questions du Provincial, Tom. 3. Mr. Nicole se sert de ce prétexte, qu'il y a encore d'autres dogmes dans la Religion Chrétienne qui paroissent durs. Mais outre que ce n'est pas une conséquence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considérer que les autres dogmes que Monsieur Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfans morts sans péché actuel et sans régénération le seroit véritablement, et que ce seroit damner en effet des innocens. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion, n'aura jamais entièrement le dessus dans l'Eglise Romaine même. Les Théologiens Evangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur Créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires, dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul péché originel, et qui damnent par conséquent les enfans morts sans baptême, ou hors de l'Alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils désapprouvent en d'autres: ils ne veulent pas que Dieu refuse ses graces à ceux qu'il prévoit y devoir résister, ni que cette prévision et cette disposition soit cause de la damnation de ces personnes; et cependant ils prétendent que la disposition qui fait le péché originel, et dans la-

quelle Dieu prévoit que l'enfant péchera aussi-tôt qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent l'autre, ne gardent pas assez d'uniformité et de liaison dans leurs dogmes.

95. Il n'y a guères moins de difficulté sur ceux qui parviennent à l'âge de discrétion, et se plongent dans le péché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grace nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice, ou pour se tirer de l'abime où ils sont tombés. Car il paroit dur de les damner éternellement, pour avoir fait ce qu'ils n'avoient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfans incapables de discrétion, se soucient encore moins des adultes, et l'on diroit qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serois assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grace suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils ayent assez de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu, et qu'il y a encore une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connoissance de Dieu et de Jésus-Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici; on peut douter du fait: car que savons-nous, s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus? Cette maxime, Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria, me paroit d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'Archevêque Bradwardin et d'autres, ont insinué qu'il se passoit là-dedans quelque chose, que nous ne savons pas. (Thom. quest. 14. de Veritate artic. 11. ad 1. et alibi. Bradwardin de causa Dei non procul ab initio.) Et plusieurs Théologiens fort autorisés dans l'Eglise Romaine même, ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grace de Jésus-Christ le fait exciter. Le Père François Xavier répondit aux Japonois, que si leurs ancêtres avoient bien usé de leurs lumières naturelles, Dieu leur auroit donné les graces nécessaires pour être sauvés; et l'Evêque de Genève François de Sales approuve fort cette réponse, (Liv. 4. de l'amour de Dieu, chap. 5.)

96. C'est ce que j'ai remontré autrefois à l'excellent Monsieur Pélisson, pour lui faire voir que l'Eglise Romaine allant plus loin que les Protestans, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa Communion, et même hors du Christianisme, en ne le mesurant que par la foi explicite: et il ne l'a point réfuté à proprement parler dans la Réponse très-obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrième partie de ses Réflexions, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon Ecrit. Je lui donnai alors à considérer ce qu'un célèbre Théologien Portugais, nommé Jaques Payva Andradius, envoyé au Concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même Concile. Et maintenant, sans alléguer beaucoup d'autres Auteurs, je me contenterai de nommer le Père Frédéric Spee Jésuite, un des plus excellens hommes de sa Société, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'Amour de Dieu, comme il paroit par la Préface du beau Livre qu'il a fait en Allemand sur les vertus Chrétiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour Divin d'effacer le péché sans même l'intervention des Sacremens de l'Eglise Catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne seroit point compatible avec cet amour. Et un très-grand personnage, dont le caractère étoit un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Eglise Romaine, m'en donna la première connoissance. Le Père Spee étoit d'une Famille noble de Westphalie, (pour le dire en passant) et il est mort en odeur de sainteté, suivant le témoignage de celui qui a publié ce Livre à Cologne avec l'approbation des Supérieurs.

97. La mémoire de cet excellent homme doit encore être précieuse aux personnes de savoir et de bon-sens, parcequ'il est l'Auteur du Livre intitulé, Cautio criminalis circa processus contra Sagas, qui a fait beaucoup de bruit, et qui a été traduit en plusieurs Langues. J'ai appris du grand Electeur de Maïence, Jean Philippe de Schönborn, oncle de S. A. E. d'à présent, laquelle marche, glorieusement sur les traces de ce digne prédécesseur, que ce Père s'étant trouvé en Franconie, lorsqu'on y faisoit rage pour brûler des Sorciers prétendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bûcher, qu'il avoit reconnu tous innocens par les confessions et par les recherches qu'il en avoit faites, en fut si touché, que malgré le danger qu'il y avoit alors de dire la vérité, il se résolut à composer cet Ouvrage (sans s'y nommer pourtant) qui a fait un grand fruit, et qui a converti sur ce chapitre cet Electeur, encore simple Chanoine alors, et depuis Evêque de Wurzbourg, et enfin aussi Archevêque de Maïence; lequel fit cesser ces brûleries aussi-tôt qu'il parvint à la Régence. En quoi il a été suivi par les Ducs de Brunswic, et en-

fin par la plupart des autres Princes et Etats d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parceque cet Auteur mérite d'être plus connu, et je reviens au sujet, où j'ajouterai qu'en supposant qu'aujourd'hui une connoissance de Jésus-Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudroit le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort: et si plusieurs Théologiens savans et graves soutiennent que les enfans reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là-dessus; pourquoi prétendroit-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourans, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa bonté: et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert; ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne intention: ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste toujours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dépendoit de lui de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maître des volontés, les coeurs des Rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La Sainte Écriture va jusqu'à dire qu'il endurcit quelquefois les méchans, pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu, comme si Dieu y imprimoit extraordinairement une espèce d'antigrace, c'est-à-dire une répugnance au bien, ou même une inclination au mal, comme la grace qu'il donne est une inclination au bien: mais c'est que Dieu ayant considéré la suite des choses qu'il a établies, a trouvé à propos pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des circonstances qui augmentassent sa méchanceté; et que la Divine Sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux circonstances, qui font une partie de l'enchainement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le Tolle, Lege, (prends et lis) que S. Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il délibéroit sur le parti qu'il devoit prendre parmi les Chrétiens divisés en Sectes, et se disant,

Quod vitae sectabor iter?

ce qui le porta à ouvrir au hazard les Livres des Divines Ecritures qu'il avoit devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux; et ce furent des paroles, qui achevèrent de le déterminer à quitter le Manichéisme. Le bon Monsieur Stenonis Danois, Evêque titulaire de Titianopolis, et Vicaire Apostolique (comme on parle) à Hannover, et aux environs, lorsqu'il y avoit un Duc régent de sa Religion, nous disoit qu'il lui étoit arrivé quelque chose de semblable. Il étoit grand Anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la Nature; mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Théologien médiocre. Il ne vouloit presque plus entendre parler des merveilles de la Nature, et il auroit fallu un commandement exprès du Pape in virtute sanctae obedientiae, pour tirer de lui les observations que Monsieur Thévenot lui demandoit. Il nous racontoit donc que ce qui avoit contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Eglise Romaine, avoit été la voix d'une Dame à Florence, qui lui avoit crié d'une fenêtre: N'allez pas du côté où vous voulez aller, Monsieur, allez de l'autre côté. Cette voix me frappa, (nous dit-il) parceque j'étois en méditation alors sur la *Religion*. Cette Dame savoit qu'il cherchoit un homme dans la maison où elle étoit, et le voyant prendre un chemin pour l'autre, lui vouloit enseigner la chambre de son ami.

101. Le Père Jean Davidius Jésuite a fait un Livre intitulé, Veridicus Christianus, qui est comme une espèce de Bibliomance, où l'on prend les passages à l'avanture, à l'exemple du Tolle, Lege, de S. Augustin, et c'est comme un jeu de dévotion. Mais les hazards où nous nous trouvons malgré nous, ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons-nous deux enfans jumeaux Polonois, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impiété, mourant dans le désespoir; l'autre sauvé par quelque hazard, tombé depuis en bonnes mains pour être instruit comme il faut, pénétré des plus solides vérités de la Religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentimens d'un bon Chrétien: on plaindra le malheur du premier, qu'une petite circonstance peut-être a empêché de se sauver aussi-bien que son frère; et l'on s'étonnera que ce petit hazard ait du décider de son sort par rapport à l'éternité.

102. Quelqu'un dira peut-être, que Dieu a prévu par la science moyenne, que le premier auroit aussi été méchant et damné, s'il étoit demeuré en Pologne. Il y a peut-être des rencontres dans les-

quelles quelque chose de tel a lieu. Mais dira-t-on donc que c'est une règle générale, et que pas un de ceux qui ont été damnés parmi les Païens n'auroit été sauvé, s'il avoit été parmi les Chrétiens? Ne seroit-ce pas contredire à notre Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auroient mieux profité de ses prédications que Capernaüm, s'ils avoient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderoit même ici cet usage de la science moyenne, contre toutes les apparences; elle suppose toujours que Dieu considère ce que l'homme feroit en telles ou telles circonstances, ou il demeure toujours vrai que Dieu auroit pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et lui donner des secours internes ou externes, capables de vaincre le plus grand fonds de malice, qui pourroit se trouver dans une âme. On me dira que Dieu n'y est point obligé, mais cela ne suffit pas; il faut ajouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix, mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans le mauvais naturel des hommes: car si l'on suppose avec quelques-uns, que Dieu choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le péché et la damnation, a été porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grace; il semble que la Grace de Dieu ne sera point assez gratuite, et que l'homme se distinguera lui-même par une espèce de mérite inné; ce qui paroît éloigné des principes de Saint Paul, et même de ceux de la Souveraine Raison.

104. Il est vrai qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la considération de l'objet, c'est-à-dire du naturel de l'homme, y entre; mais il ne paroît point que ce choix puisse être assujetti à une règle, que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques Théologiens célèbres croient que Dieu offre plus de graces, ou d'une manière plus favorable, à ceux qu'il prévoit devoir moins résister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniâtreté: il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expédient entre ceux qui font que l'homme se distingue lui-même par ce qu'il y a de favorable dans son naturel, s'éloigne le plus du Pélagianisme. Cependant je n'oseroit pas non plus en faire une règle universelle. Et afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu: aussi sont-elles trop variées pour tomber sous notre connoissance, et il se peut que Dieu montre quelquefois la puissance de sa grace en surmontant la plus opiniâtre résistance, afin que personne n'ait sujet de se désespérer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que Saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet égard en exemple: Dieu, dit-il, m'a fait miséricorde, pour donner un grand exemple de patience.

105. Peut-être que dans le fond tous les hommes sont également mauvais, et par conséquent hors d'état de se distinguer eux-mêmes par leurs bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles; mais ils ne sont point mauvais d'une manière semblable: car il y a une différence individuelle originaire entre les âmes, comme l'harmonie préétablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal, ou vers leur contraire; le tout selon leurs dispositions naturelles: mais le plan général de l'Univers que Dieu a choisi pour des raisons supérieures, faisant que les hommes se trouvent dans de différentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel, deviendront plus aisément les moins méchans, les plus vertueux, les plus heureux; mais toujours par l'assistance des impressions de la grace interne que Dieu y joint. Il arrive même quelquefois encore dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vuide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entièrement sur de certaines hypothèses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu; et que tous les inconvéniens que nous voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le sauroit pas d'ailleurs démonstrativement, comme nous l'avons déjà montré, et comme il paroîtra davantage dans la suite, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugemens, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

ESSAIS
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.
SECONDE PARTIE.

107. Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matière: et quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, et de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en détail, non seulement parce qu'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'érudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse; il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses Ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord, »que Dieu concourt »au mal moral, et au mal physique, et à l'un et à »l'autre d'une manière morale et d'une manière »physique; et que l'homme y concourt aussi mo»ralement et physiquement d'une manière libre et »active, qui le rend blâmable et punissable.« Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté: mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire au péché, sans être auteur du péché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, et en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paroît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la Foi qu'on ne puisse accorder avec la Raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart, même de raisons capables de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV de sa Réponse aux Questions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812), où il renferme la Doctrine Théologique en sept Propositions, et y oppose dix-neuf Maximes Philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans notre rempart. Commençons par les Propositions Théologiques.

109. I. »Dieu,« dit-il, »l'Etre éternel et néces»saire, infiniment bon, saint, sage et puissant, pos»sède de toute éternité une gloire et une béatitude, »qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. Cette proposition de Mr. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoître à des Créatures intelligentes: quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par-là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les Créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. »Il se détermina librement à la pro»duction des Créatures, et il choisit entre une in»finité d'Etres possibles, ceux qu'il lui plut, pour »leur donner l'existence, et composer l'Univers, et »laissa tous les autres dans le néant.« Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la Philosophie que s'appelle la Théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit les Etres possibles qu'il lui plut. Car il faut considérer que lorsque je dis, cela me plaît, c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet, qui plaît, et qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens, qui soient capables de plaire à Dieu: et par conséquent ce qui plaît le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. »La nature humaine ayant été du »nombre des Etres qu'il voulut produire, il créa un »homme et une femme, et leur accorda entre autres »faveurs le franc-arbitre; de sorte qu'ils eurent le »pouvoir de lui obéir; mais il les menaça de la »mort, s'ils désobéissoient à l'ordre qu'il leur donna »de s'abstenir d'un certain fruit.« Cette proposition

est révélée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc-arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. »Ils en mangèrent pourtant, et dès-»lors ils furent condamnés eux et toute leur postérité »aux misères de cette vie, à la mort temporelle et »à la damnation éternelle, et assujettis à une telle »inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent pres-»que sans fin et sans cesse.« Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avoit défendue: c'étoit à-peu-près comme on défend les couteaux aux enfans. Le célèbre Fludde ou de Fluctibus, Anglois, fit autrefois un Livre de Vita, Morte et Resurrectione, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu étoit un poison: mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu a défendu une chose nuisible; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de Législateur, qui donne une loi purement positive, ou d'un Juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir: à-peu-près comme les Athéniens donnoient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit été mise dans l'âme du premier homme par un ordre et par une opération de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) »que la Raison n'approuveroit point le Mo-»narque, qui pour châtier un rebelle, condamneroit »lui et ses descendans à être inclinés à se rebeller.« Mais ce châtiment arrive naturellement aux méchans, sans aucune ordonnance d'un Législateur, et ils prennent goût au mal. Si les ivrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce seroit une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne seroit pas une peine de la Loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du péché du premier homme. Car la contemplation de la divine Sagesse nous porte à croire que le règne de la Nature sert à celui de la Grace; et que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu considéré comme Monarque. Nous ne connoissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire: cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermoit quelque autre chose que ce que les Peintres nous représentent.

113. V. »Il lui a plu par son infinie miséri-»corde de délivrer un très-petit nombre d'hommes »de cette condamnation, et en les laissant exposés »pendant cette vie à la corruption du péché et à la »misère, il leur a donné des assistances qui les »mettent en état d'obtenir la béatitude du Paradis »qui ne finira jamais.« Plusieurs Anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus; et il paroit qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle, et la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentimens reçus dans l'Église: où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grace suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendroient pas au système des décrets postérieurs à la prévision des événemens contingens.

114. VI. »Il a prévu éternellement tout ce qui »arriveroit, il a réglé toutes choses et les a placées »chacune en son lieu, et il les dirige et gouverne »continuellement selon son plaisir: tellement que »rien ne se fait sans sa permission ou contre sa »volonté, et qu'il peut empêcher comme bon lui »semble, autant et toutes les fois que bon lui semble, »tout ce qui ne lui plaît pas, le péché par consé-»quent, qui est la chose du monde qui l'offense et »qu'il déteste le plus; et produire dans chaque »âme humaine toutes les pensées qu'il approuve.« Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connoissable par les lumières de la Raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la thèse 2. sur ce qui plaît, d'appuyer ici sur ce qui semble bon, c'est-à-dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas: cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et sur-tout le péché, que sa volonté antécédente repoussoit, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou décrétoire, qu'autant que le portoit la règle du meilleur, que le plus sage devoit choisir, après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le péché l'offense le plus, et qu'il le déteste le plus, ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à pro-

prement parler, ne sauroit être offensé, c'est-à-dire lésé, incommodé, inquiété, ou mis en colère; et il ne déteste rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination, et d'une manière qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au coeur: car Dieu ne sauroit souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité; il est toujours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antécédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre: elle ne l'admet aussi que pour des raisons supérieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourroit produire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il approuve: mais ce seroit agir par miracle, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. »Il offre des graces à des gens qu'il »sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre »par ce refus plus criminels qu'ils ne le seroient, »s'il ne les leur avoit pas offertes: il leur déclare »qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, et »il ne leur donne point les graces qu'il sait qu'ils »accepteroient.« Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si l'on ne leur avoit rien offert, et que Dieu le sait bien: mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une manière qui rendroit Dieu blâmable lui-même, et feroit que les criminels auroient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur étoit pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'ayent ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses graces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent; et il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteroient: mais c'est toujours par une volonté antécédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne sauroit avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette thèse est encore du nombre de celles que la Philosophie n'établit pas moins que la Révélation; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici; n'y ayant eu que la troisième, la quatrième et la cinquième qui ayent eu besoin de la Révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf Maximes Philosophiques, que M. Bayle oppose aux sept Propositions Théologiques.

I. »Comme l'Etre infiniment parfait trouve en »lui-même une gloire et une béatitude qui ne peu»vent jamais ni diminuer, ni croître, sa bonté seule »l'a déterminé à créer cet Univers: l'ambition »d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou »d'augmenter sa béatitude et sa gloire, n'y ont eu »part.

Cette Maxime est très bonne: les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la bonté seule a déterminé Dieu à créer cet Univers, il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté antécédemment à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur conséquemment; et enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter actuellement le grand dessein qu'il a formé.

117. II. »La bonté de l'Etre infiniment parfait »est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit »concevoir une bonté plus grande que la sienne. »Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres »perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du »vice, etc. elles doivent être les plus grandes que l'on »puisse concevoir. (Voyez Mr. Jurieu dans les trois »premières sections du Jugement sur les Méthodes, »où il raisonne continuellement sur ce principe, »comme sur une première notion. Voyez aussi dans »Mr. Wittichius de Providentia Dei n. 12. ces pa»roles de S. Augustin lib. 1. de doctrina Christ. »c. 7.« Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.)

Cette Maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté, ce qui seroit borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté; ou bien ce seroit borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquoit de la connoissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquoit des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vrai absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. »Une bonté infinie ayant dirigé le

»Créateur dans la production du monde, tous les »caractères de science, d'habileté, de puissance et »de grandeur qui éclatent dans son Ouvrage, sont »destinés au bonheur des Créatures intelligentes. »Il n'a voulu faire connoître ses perfections, qu'à fin »que cette espèce de Créatures trouvassent leur fé»licité dans la connoissance, dans l'admiration et »dans l'amour du Souverain Etre.«

Cette maxime ne me paroît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des Créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus: mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le règne de la Nature doit servir au règne de la Grace: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le règne de la Grace est aussi en quelque façon accommodé à celui de la Nature, de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverseroit tout l'ordre de la Nature. Chaque perfection ou imperfection dans la Créature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des Créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres Créatures: ce qu'il faudroit pourtant dire, si la présente maxime étoit vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au Prophète Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auroient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paroit être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards: mais quand cela seroit, il ne s'ensuivroit point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudroit à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de Créatures. Cette opinion seroit un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. »Les bienfaits qu'il communique aux »Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent »qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils »servent à les rendre malheureuses; et si le mau»vais usage qu'elles en feroient étoit capable de les »perdre, il leur donneroit des moyens sûrs d'en »faire toujours un bon usage: car sans cela ce ne »seroient pas de véritables bienfaits, et sa bonté »seroit plus petite que celle que nous pouvons con»cevoir dans un autre bienfaiteur. (Je veux dire, »dans une Cause qui joindroit à ses présens l'a»dresse sûre de s'en bien servir.)«

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai à la rigueur (quoiqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; et si un habile Artisan, un Ingénieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le tems, le lieu, la matière, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les Créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces Créatures peut arriver par concomitance, et comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, entant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antécédente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connoissance dans l'Univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antécédente toute pure et primitive, et entre une volonté conséquente et finale. La volonté antécédente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure et primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale et décrétoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la Raison, comme un grand bien, et à empê-

cher les maux dont il s'agit; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la Raison, le composé, fait de la combinaison de la Raison et de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point), auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ces circonstances, il se pourroit pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'Univers de donner la Raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur égard: et par conséquent la volonté finale ou le décret de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le mélange de biens et de maux où le mal prévaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc, ou ce composé, ne doit pas être considéré comme une grace, ou comme un présent que Dieu nous fasse; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le présent que Dieu fait de la Raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux: cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'Univers; et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la Raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur: ou, pour parler plus exactement, suivant notre système, Dieu ayant trouvé parmi les Etres possibles quelques Créatures raisonnables qui abusent de leur Raison, a donné l'existance à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'Univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloysius Novarinus a fait un Livre de occultis Dei beneficiis; on en pourroit faire un de occultis Dei poenis: ce mot de Claudien y auroit lieu à l'égard de quelques-uns:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devoit point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général; c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait ici, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donneroit un présent plus utile, ce n'est pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un Prince, mais tous les présens de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présens du Prince. Ainsi l'on ne sauroit assez estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considère toute l'étendue en les rapportant à l'Univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présens qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront, sont les présens d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus oveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne; comme il y en avoit dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisoit du bien aux gens, pour leur donner le moyen de se perdre: son dessein étoit mauvais; mais celui de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est: faudra-t-il gâter son système, faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'Univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la Raison? Les dictons vulgaires ont lieu ici: Abusus non tollit usum. Il y a scandalum datum, et scandalum acceptum.

120. V. »Un Etre mal faisant est très-capable »de combler de dons magnifiques ses ennemis, »lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les »perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre in»finiment bon de donner aux Créatures un franc»arbitre, dont il sauroit très-certainement qu'elles »feroient un usage qui les rendroit malheureuses. »Donc s'il leur donne le franc-arbitre, il y joint »l'art de s'en servir toujours à propos, et ne per»met point qu'elles négligent la pratique de cet »art en nulle rencontre; et s'il n'y avoit point de »moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc-arbitre, »il leur ôteroit plutôt cette faculté, que de souffrir »qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'au»tant plus manifeste, que le franc-arbitre est une »grace qu'il leur a donnée de son propre choix, »et sans qu'ils la demandassent; de sorte qu'il se»roit plus responsable du malheur qu'elle leur ap»porteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'im»portunité de leurs prières.«

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être répété ici, et suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs

on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre, qui porte que le bonheur des Créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit, il n'arriveroit peut-être ni péché, ni malheur, pas même par concomitance; Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'Univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses loix; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre Monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauroient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc-arbitre aux Créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces Créatures: et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il ny ait que ces Créatures toutes seules, avec ce qui ne seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Créatures en vûe, il les empêcheroit sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens, que Dieu a donné à ces Créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre-arbitre, car la lumière naturelle de la Raison est cet art: il faudroit seulement avoir toujours la volonté de bien faire; mais il manque souvent aux Créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devroit avoir; et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, et il faut même reconnoître que Dieu en auroit peut-être pu exempter les Créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'est point nécessaire, et qu'il n'a point été faisable que toutes les Créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grace Divine spéciale: mais en ce cas, seroit-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire qu'il agît toujours miraculeusement à l'égard de toutes les Créatures raisonnables? Rien ne seroit moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les Créatures, l'ordre général le demande. Et il paroît très convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilège de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat et de pélérinage, in Ecclesia militante, in statu viatorum. Les bons Anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserois assurer qu'il n'y ait point de Créatures bien-heureuses nées, ou qui soient impeccables et saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilège à la Sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Eglise Romaine la met aujourd'hui au-dessus des Anges. Mais il nous suffit que l'Univers est bien grand et bien varié: le vouloir borner, c'est en avoir peu de connoissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc-arbitre aux Créatures capables de pécher, sans qu'elles lui demandassent cette grace. Et celui qui feroit un tel présent, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviront, que s'il ne l'avoit accordé qu'à l'importunité de leurs prières. Mais l'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc-arbitre dans sa faculté de pécher; cependant il reconnoît ailleurs que Dieu et les Saints sont libres, sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événemens, soit qu'ils les prévoient, ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. »C'est un moyen aussi sûr d'ôter la »vie à un homme, de lui donner un cordon de soie »dont on sait certainement qu'il se servira libre»ment pour s'étrangler, que de le poignarder par »quelques tiers. On ne veut pas moins sa mort »quand on se sert de la première manière, que »quand on emploie l'une des deux autres: il semble »même qu'on la veut avec un dessein plus malin, »puisqu'on tend à lui laisser toute la peine et toute »la faute de sa perte.«

Ceux qui traitent des Devoirs (de Officiis) comme Cicéron, S. Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi bien que les Casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aye entre mes mains le tison fatal, dont la mère de Méléagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté, que Céphale emploira sans le savoir pour tuer sa Procris; les chevaux de Thésée, qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, et j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un Juge compétent m'en ordonne la restitution, lorsque je ne lui sau-

rois prouver ce que je sais des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la Prophétie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre: ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison: Jupiter promet à Sémélé, le Soleil à Phaëton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grace qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent et fallere Numen.

On voudroit arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.

L'on voudroit reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit:

Faites-vous des sermens pour n'y point satisfaire? La loi du Styx est inviolable, il la faut subir: si l'on a manqué en faisant le serment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas: il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'exécutiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la vérité ne connoît point d'autre Juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand Juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel, ce sont les arrêts des Destinées. Les vérités éternelle, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces Loix, ce Juge, ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible: après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'ajouterai quelque chose de plus fort: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudroit avoir l'esprit de travers, pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence, elle étoit dès-lors dans son idée encore purement possible, avant le décret de Dieu qui le fait exister; la peut-on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. »Un véritable bienfaiteur donne promptement, et n'attend pas à donner que ceux qu'il »aime ayent souffert de longues misères par la pri»vation de ce qu'il pouvoit leur communiquer d'abord très-facilement, et sans se faire aucune in»commodité. Si la limitation de ses forces ne lui »permet pas de faire du bien sans faire sentir de »la douleur ou quelque autre incommodité, il passe »par là (Voyez le Diction. hist. et critiq. pag. »2261. de la seconde édition), mais ce n'est qu'à »regret, et il n'emploie jamais cette manière de se »rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler au»cune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on »pourroit tirer des maux qu'il feroit souffrir pou»voit naître aussi aisément d'un bien tout pur que »de ces maux-là, il prendroit la voie droite du bien »tout pur, et non pas la voie oblique qui conduiroit »du mal au bien. S'il comble de richesses et d'hon»neurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont joui »venant à les perdre, soient affligés d'autant plus »sensiblement qu'ils étoient accoutumés au plaisir, »et que par-là ils deviennent plus malheureux que »les personnes qui ont été toujours privées de ces »avantages. Un être malin combleroit de biens à »ce prix-là les gens pour qui il auroit le plus de »haine. (rapportez à ceci ce passage d'Aristote »Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. οἷον εἰ δοίη ἄν »τις τινὶ, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὅθεν καὶ »τοῦτ' εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὐνοίαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ' ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

»id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) »hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde »etiam illud est dictum:

»Bona magna multis non amicus dat Deus,
»Insigniore ut rursus his privet malo.)»

Toutes ces objections roulent presque sur le même Sophisme; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le Genre-humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte; et lorsqu'il rend quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances: où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit; et qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'Univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenoit de l'être. Dieu (dit-on) pouvoit donner le bonheur à tous, il le pouvoit donner promptement et facilement, et sans se faire au-

cune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inférer, ou que c'est à regret et par un défaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon; c'est comparer notre vrai Dieu avec le Dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le Démon du Poëte, dont Aristote rapporte les Iambes que nous venons de traduire en Latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige d'avantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des Anthropomorphismes perpétuels; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourroit faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, en le prenant détaché; mais il ne doit point le faire préférablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances, et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur Maître, et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. »La plus grande et la plus solide »gloire que celui qui est le maître des autres puisse »acquérir, est de maintenir parmi eux la vertu, »l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La »gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit »être qu'une fausse gloire.

Si nous connoissions la Cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le péché et le malheur, (que des raisons de l'ordre suprême ne permettoient point d'exclure entièrement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelques-uns. Si c'étoient d'autres, n'y auroit-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seroient-ils pas ce qu'on appelle, Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un Prince qui bouleverseroit son Etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. »Le plus grand amour que ce mai»tre-là puisse témoigner pour la vertu, est de faire, »s'il le peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans »aucun mélange de vice. S'il lui est aisé de pro»curer à ses Sujets cet avantage, et que néanmoins »il permette au vice de lever la tête, sauf à le pu»nir enfin après l'avoir toléré long-tems; son affec»tion pour la vertu n'est point la plus grande que »l'on puisse concevoir; elle n'est donc pas infinie.»

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf Maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours la même chose. Mr. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le Genre-humain de l'Univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse; il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire aisément. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'Univers trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri à Sapiente posse credendum est. L'on objecte ici, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Créatures, il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut; et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Créatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauvreté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamans, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras; appelleroit-on cela Raison? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés; il y a dans ces Créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la Raison. Que feroit une

Créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussi-tôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection, que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un Monde de corps, un Monde de substances capables de perception et incapables de raison; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses, ce qui faisoit le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte; Dieu n'auroit pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avoit exclus.

125. X. »La plus grande haine que l'on puisse »témoigner pour le vice, n'est pas de le laisser »régner fort long-tems, et puis de le châtier; mais »de l'écraser avant sa naissance, c'est-à-dire, d'em»pêcher qu'il ne se montre nulle part. Un Roi, »par exemple, qui mettroit un si bon ordre dans »ses finances, qu'il ne s'y commit jamais aucune »malversation, feroit paroître plus de haine pour »l'injustice des partisans, que si après avoir souffert »qu'ils s'engraissassent du sang du peuple, il les »faisoit pendre.«

C'est toujours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un Roi ordinairement ne doit rien avoir plus à coeur, que d'exempter ses Sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des tems, où il est obligé de tolérer le vice et les désordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des Généraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmi les soldats; un Braccio, un Sforza, un Walstein. On manque d'argent aux plus pressans besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un crédit établi, et il faut conniver en même tems à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse nécessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu, il n'a besoin de personnes, il ne fait aucune faute, il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lorsqu'on les entend: et ce seroit un vice dans l'Auteur des choses, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un Prince, dont les affaires sont délabrées, et qui se sauve comme il peut? ou avec celui d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir, et qui se plaît à voir les petits à la besace et les grands sur l'échaffaut?

426. XI. »Un maître attaché aux intérêts de »la vertu, et au bien de ses Sujets, donne tous ses »soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent jamais »a ses loix; et s'il faut qu'il les châtie pour leur »désobéissance, il fait en sorte que la peine les »guérisse de l'inclination au mal, et rétablisse dans »leur âme une ferme et constante disposition au »bien, tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la »faute les incline de plus en plus vers le mal.«

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement; mais ce n'est pas le but unique, ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le péché originel, qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier péché; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la quatrième Proposition Théologique. C'est comme l'ivresse, qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même tems une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. »Permettre le mal que l'on pourroit »empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se com»mette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter »même qu'il se commette.«

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importans les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les désordres de la monnoie, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit la-dessus un Parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck, sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce désordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. »C'est un très-grand défaut dans »ceux qui gouvernent, de ne soucier point qu'il y

»ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs »Etats. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veu»lent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des »voies cachées et indirectes, mais infaillibles, ils »excitoient une sédition dans leurs Etats pour les »mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se pro»curer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage »et la prudence nécessaires pour sauver un grand »Royaume prêt à périr, ils seroient très condam»nables. Mais s'ils excitoient cette sédition parce »qu'il n'y auroit d'autre moyen que celui-là de pré»venir la ruine totale de leurs Sujets, et d'affermir »sur de nouveaux fondemens, et pour plusieurs »siècles, la félicité des peuples, il faudroit plaindre »la malheureuse nécessité, (voyez ci-dessus pag. 84. »86. 140. ce qui a été dit de la force de la né»cessité) où ils auroient été réduits, et les louer »de l'usage qu'ils en auroient fait.«

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son Royaume, dont on nous objecte les désordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de Droit: Incivile est nisi tota lege inspecta judicare. La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté; cette nécessité est heureuse, au lieu que celle du Prince, dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; et le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qui soit possible.

129. XIV. »La permission d'un certain mal »n'est excusable, que lorsque l'on n'y sauroit re»médier sans introduire un plus grand mal; mais »elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en »main un remède très efficace contre ce mal, et »contre tous les autres maux qui pourroient naître »de la suppression de celui-ci.

La Maxime est vraie, mais elle ne peut pas être alléguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême Raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument et en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. »L'Etre infiniment puissant, et Créa»teur de la matière et des esprits, fait tout ce qu'il »veut de cette matière et de ces esprits. Il n'y a »point de situation et de figure qu'il ne puisse com»muniquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal »physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à »cause que sans cela quelque autre mal physique, ou »moral, encore plus grand, seroit tout à-fait inévi»table. Nulle des raisons du mélange du bien et du »mal, fondées sur la limitation des forces des bien»faiteurs, ne lui sauroit convenir.«

Il est vrai que Dieu fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon Sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge le meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matière la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des Esprits le plus beau de tous les gouvernemens concevables; et par dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que Mr. Bayle assure ici) que sans cela un mal encore plus grand auroit été tout-à-fait inévitable. Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. Mr. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentimens des Cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvoit donner aux âmes les pensées qu'il vouloit, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on épargneroit aux âmes un grand nombre de maux, qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera d'avantage plus bas, maintenant il suffit de considérer que Dieu ne sauroit établir un système mal lié et plein de dissonnances. La nature des âmes est en partie de représenter les corps.

131. XVI. »On est autant la cause d'un évé»nement, lorsqu'on le procure par des voies morales, »que lorsqu'on le procure par des voies physiques. »Un Ministre d'Etat, qui sans sortir de son cabi»net et se servant seulement des passions des direc»teurs d'une cabale, renverseroit tous leurs com»plots, ne seroit pas moins l'auteur de la ruine de »cette cabale, que s'il la détruisoit par des coups »de main.«

Je n'ai rien à dire contre cette Maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvois empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurois raison de le permettre, et je n'en serois point complice, ni cause morale. En Dieu,

tout défaut tiendroit lieu de péché; il seroit même plus que le péché, car il détruiroit la Divinité. Et ce seroit un grand défaut à lui, de ne point choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcheroit donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. »C'est toute la même chose, d'employer une cause nécessaire, et d'employer une »cause libre, en choisissant les momens où on la »connoît déterminée. Si je suppose que la poudre »à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allu»mer pas quand le feu la touche, et que je sache »certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à »huit heures du matin, je serai autant la cause de »ses effets en y appliquant le feu à cette heure là, »que je le serois dans la supposition véritable, »qu'elle est une cause nécessaire. Car à mon égard »elle ne seroit plus une cause libre; je la pren»drois dans le moment, où je la saurois nécessitée »par son propre choix. Il est impossible qu'un »Etre soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi »il est déjà déterminé, et quant au tems où il y est »déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessaire»ment pendant qu'il existe.« (Τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse. Arist. de interpret. cap. 9. »Les Nominaux ont adopté cette »maxime d'Aristote. Scot et plusieurs autres Sco»lastiques semblent la rejeter, mais au fonds leurs »distinctions reviennent à la même chose. Voyez »les Jésuites de Conimbre sur cet endroit d'Aristote, »p. 380. seq.)«

Cette maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point libre et indifférent pour une même chose, et ne ferois point opposition entre libre et déterminé. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné, et par conséquent plus déterminé, d'un côté que d'un autre: mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une nécessité absolue et métaphysique; car il faut avouer que Dieu, que le Sage, est porté au meilleur par une nécessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement: et même auparavant on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. »Quand tout un grand peuple s'est »rendu coupable de rebellion, ce n'est point assez »de clémence que de pardonner à la cent-millième »partie, et de faire mourir tout le reste, sans ex»cepter les enfans à la mammelle.«

Il semble qu'on suppose, qu'il y a cent mille fois plus de damnés, que de sauvés, et que les enfans morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est contredit: et surtout la damnation de ces enfans. J'en ai parlé ci-dessus. Monsieur Bayle presse la même objection ailleurs (Réponse au Provincial, ch. 178. p. 1223. T. 3.). »Nous voyons manifestement (dit-il) qu'un Souve»rain qui veut exercer et la justice et la clémence, »lorsqu'une Ville s'est soulevée, doit se contenter »de la punition d'un petit nombre de mutins, et »pardonner à tous les autres: car si le nombre de »ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en »comparaison de ceux à qui il fait grace, il ne peut »passer pour débonnaire, et il passe pour cruel. Il »passeroit à coup sûr pour un tyran abominable, »s'il choisissoit des châtimens de longue durée, et »s'il n'épargnoit le sang que parce qu'il seroit per»suadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie »misérable; et si enfin l'envie de se venger avoit »plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire »servir au bien public la peine qu'il feroit porter à »presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on »exécute sont censés expier leurs crimes si pleine»ment par la perte de la vie, que le public n'en »demande pas d'avantage, qu'il s'indigne quand les »bourreaux sont mal-adroits. On les lapideroit, si »l'on savoit qu'expressément ils donnent plusieurs »coups de hache: et les Juges qui assistent à l'exé»cution ne seroient pas hors de péril, si l'on croyoit »qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux, »et qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. »(Notez qu'on ne doit pas entendre ceci dans l'uni»versalité à la rigueur. Il y a des cas où le peuple »approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains »criminels, comme quand François I. fit ainsi mou»rir quelques personnes accusées d'hérésie après les »fameux placards de l'an 1534. On n'eut aucune »pitié pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plu»sieurs manières horribles. Voyez le Mercure »François to. 1. fol. m. 455. et suiv. Voyez aussi »Pierre Matthieu dans son Histoire de la mort »d'Henri IV. et n'oubliez pas ce qu'il dit pag. m. 99. »touchant ce que les Juges discutèrent à l'égard du »supplice de ce parricide.) Enfin il est d'une no»toriété qui n'a presque point d'égale, que les Sou»verains qui se régleroient sur Saint Paul, je veux »dire condamneroient au dernier supplice tous ceux »qu'il condamne à la mort éternelle, passeroient »pour ennemis du Genre-humain, et pour destruc»teurs des Sociétés. Il est incontestable que leurs »Loix, bien loin d'être propres selon le but des

»Legislateurs à maintenir la Société, en seroient »la ruine entière. (Appliquez ici ces paroles de »Pline le Jeune epist. 22. lib. 8. Mandemus me»moriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque »maximus, Thrasea crebro dicere solebat, qui vitia »odit, homines odit.)» Il ajoute qu'on disoit des Loix de Dracon, Legislateur des Athéniens, qu'elles n'avoient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissoient tous les péchés du dernier supplice; et que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est une suite du péché, et je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché: j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il seroit incomparablement plus grand parmi les hommes, que le nombre des sauvés, cela n'empêcheroit point que dans l'Univers les Créatures heureuses ne l'emportassent infiniment pour leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quand à l'exemple d'un Prince qui ne punit que les Chefs des rebelles, ou d'un Général qui fait décimer un Régiment, ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le Prince et le Général de pardonner aux coupables, quand même ils demeureroient méchans; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs: il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grace de la conversion, il tombe dans une autre question, qui n'a point de rapport à la Maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on détruit quelquefois des Villes entières, et qu'on fait passer les habitans au fil de l'épée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre, ou rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant: il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchans de notre Globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitans des autres Globes, et pour les rendre meilleurs; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parceque nous ne connoissons pas assez l'étendue de la Cité de Dieu, ni la forme de la République générale des Esprits, non plus que toute l'architecture des Corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. »Les Médecins, qui parmi beau»coup de remèdes capables de guérir un malade, et »dont il y en a plusieurs qu'ils seroient fort assu»rés qu'il prendroit avec plaisir, choisiroient pré»cisément celui qu'ils sauroient qu'il refuseroit de »prendre, auroient beau l'exhorter et le prier de »ne le refuser pas; on auroit néanmoins un juste »sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de »le guérir: car s'ils souhaitoient de le faire, ils lui »choisiroient l'une de ces bonnes médecines, qu'ils »sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ail»leurs ils savoient que le refus du remède qu'ils lui »offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la »rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de »dire qu'avec toutes leurs exhortations, ils ne lais»seroient pas de souhaiter la mort du malade.»

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'ils les sauveroit, si les hommes ne l'empêchoient pas eux-mêmes, et ne refusoient pas de recevoir ses graces; et il n'est point obligé ni porté par la Raison à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons supérieures le permettent, et lorsque sa volonté conséquente et décrétoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour persévérer, et ces secours sont suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable: mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les graces qui ne servent pas à l'un, peuvent servir à l'autre, et servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parcequ'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le Soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parcequ'il y a des endroits qui en seront trop desséchés? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces Maximes que Mr. Bayle vient de donner, d'un Médecin, d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince, clochent fort; parcequ'on connoit leurs devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leurs soins: ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embarassent l'Univers; ce que nous en connoissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre

connoissance: quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoît point le fait. Dire avec S. Paul: O altitudo divitiarum et Sapientiae, ce n'est point renoncer à la Raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connoissons; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apôtre parle: mais c'est avouer notre ignorance sur les faits; c'est reconnoître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout, le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque tout accompli en soi, et isolé, pour ainsi dire, parmi les Ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroît que du désordre, à moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde; et celui-là même n'y reconnoîtroit rien, s'il n'avoit vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu: ce que nous en pouvons voir jusqu'ici, n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnoître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la Cité Divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontens dans l'État du plus grand et du meilleur de tous les Monarques, et ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie pour se faire connoître non seulement admirable mais encore aimable au-delà de toutes choses.

135. J'espère qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf Maximes de M. Bayle, que nous venons de considérer, n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matière, il y aura mis ce qu'il croyoit le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses Ouvrages, qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagère bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a, de mettre Dieu à couvert de l'imputation du péché. Il remarque (Rép. au Prov. ch. 161. p. 1024.) que Molina, s'il a accordé le libre-arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui prétendent que Dieu ne laisseroit pas d'être juste, quand même il seroit l'auteur du péché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentimens de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens. «Il étoit plus «raisonnable (dit-il) de dire (avec les Epicuriens) «que des parties innombrables (ou des Atomes «voltigeans au hazard par un espace infini) prévalant par leur force à la foiblesse de Jupiter, fissent «malgré lui et contre sa nature et volonté beaucoup «de choses mauvaises et absurdes, que de demeurer d'accord qu'il n'y a ni confusion, ni méchanceté dont il ne soit l'auteur.» Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens, paroît avoit porté Mr. Bayle à l'ἐπέχειν des Pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la Raison, tant que la Foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des Sectateurs de Manès, hérétique Persan du troisième Siècle du Christianisme, ou d'un certain Paul, Chef des Manichéens en Arménie dans le VII. Siècle, qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Hérétiques renouvellèrent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie, connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux Principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui étoit peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là-dedans, sans avoir eu besoin de Philosophie. Les Slaves (chez Helmold) avoient leur Zenebog, c'est-à-dire, Dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paroissent, avoient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton et quantité d'autres Divinités mal-faisantes. La Déesse Némésis se plaisoit à abaisser ceux qui étoient trop heureux: et Hérodote insinue en quelques endroits, qu'il croyoit que toute la Divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux Principes.

137. Plutarque dans son Traité d'Isis et d'Osiris ne connoît point d'Auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le Magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un Roi des Bac-

triens, que Ninus ou Sémiramis vainquirent; il lui attribue la connoissance de l'Astronomie et l'invention de la Magie: mais cette Magie étoit apparemment la Religion des adorateurs du Feu: et il paroît qu'il considéroit la lumière ou la chaleur comme le bon Principe; mais il y ajoutoit le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les ténèbres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprète des Livres de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, et que Platon dans l'Alcibiade fait père de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent Zerdust celui que les Grecs appelloient Zoroastre; on le fait répondre à Mercure, parceque le Mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son Histoire et le tems auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cens ans à la prise de Troie: des Anciens chez Pline et chez Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la Préface de Diogène Laërce) ne le fait antérieur que de six cens ans à l'expédition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme Mr. Bayle le remarque, que la Magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'étude de la Religion. Mr. Hyde dans son Livre de la Religion des anciens Perses tâche de la justifier, et de la laver non-seulement du crime de l'impiété, mais encore de celui de l'idolatrie. Le culte du Feu étoit reçu chez les Perses, et chez les Chaldéens: on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra étoit le Soleil, et il étoit aussi le Dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on lui sacrifioit des chevaux,

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais Mr. Hyde croit qu'ils ne se servoient du Soleil et du Feu dans leur culte, que comme de symboles de la Divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les Sages et le Peuple. Il y dans les admirables ruines de Persépolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des représentations de leurs cérémoniens en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la dépense par un Peintre, qui y avoit employé un tems considérable: mais je ne sais par quel accident ces desseins tombèrent entre les mains de Mr. Chardin, connu par ses Voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même: ce seroit dommage, s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monumens de la Terre, et j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un Siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs, et les Orientaux modernes, s'accordent à dire que Zoroastre appelloit le bon Dieu Oromazes, ou plutôt Oromasdes, et le mauvais Dieu Arimanius. Lorsque j'ai considéré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'Hormisdas, et qu'Irmin ou Hermin a été le nom d'un Dieu ou ancien Héros des Celtoscythes, c'est-à-dire des Germains; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourroit avoir été un grand Conquérant très-ancien venant de l'Occident, comme Chings Chan et Tamerlan venans de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman seroit donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire de la Germanie et de la Sarmatie, par les Alains et les Massagètes, faire irruption dans les Etats d'un Hormisdas, grand Roi dans la haute Asie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du tems de Cyaxare Roi des Mèdes, au rapport d'Hérodote. Le Monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les défendre contre les barbares, auroit passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon Dieu; mais le Chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais Principe: il n'y a rien de si naturel. Il paroît par cette mythologie même que ces deux Princes ont combattu longtems, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux Principes ont partagé l'Empire du Monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver qu'un ancien Dieu ou Héros des Germains a été appellé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composoient la Germaine, les Ingévons, les Istévons et les Herminons ou Hermions, ont été appellés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un Héros nommé Hermin, dont on lui avoit dit que les Herminons étoient nommés. Herminons, Hermonner, Hermunduri sont la même chose, et veulent dire Soldats. Encore dans la basse Histoire, Arimanni étoient viri militares, et il y a feudum Arimandiae dans le Droit Lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, et que de ces Herminones ou Hermunduri tous les peuples Teutoniques ont été appellés Hermanni ou Germani; car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration; comme diffère le commencement dans le Germani des Latins et dans le Hermanos des Espagnols, ou comme dans le Gammarus des Latins et dans le Hummer (c'est-à-dire écrévice de mer) des bas Allemans. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une Nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appellés Allemans

par les François; et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien stile, qu'aux Suabes et aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains; il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'étoit un nom qui donnoit de la terreur, pris ou donné, ob metum. C'est qu'il signifie un guerrier: Heer, Hari, est Armée, d'où vient Hariban ou clameur de Haro, c'est-à-dire un ordre général de se trouver à l'Armée, qu'on a corrompu en Arriere-ban. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerreman, est un Soldat. Car comme Hari, Heer est Armée, ainsi Wehr signifie armes, wehren combattre, faire la guerre; le mot Guerre, Guerra, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du fendum Arimandiae: et non-seulement Herminons ou Germains ne vouloient dire autre chose, mais encore cet ancien Herman, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme si on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce Dieu ou Héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et détruit proche du Weser la colonne appellée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminius ennemi des Romains, mais à un Héros plus grand et plus ancien, que ce culte se rapportoit. Arminius portoit le même nom, comme font encore aujourdhui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtems après lui dans le pays des Chérusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroît de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matières les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de Logique, quand leurs fondemens tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le Hermes (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des Arts, et d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa Nation, et dans les pays où il étoit le maître; pendant qu'il passoit pour l'auteur du désordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusques dans l'Egypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sésostris et vinrent près de là? Theut, Menès et Hermes ont été connus et honorés dans l'Egypte. Ils pourroient être Thuiscon, son fils Mannus et Herman, fils de Mannus, suivant la Généalogie de Tacite. Menès passe pour le plus ancien Roi des Egyptiens, Theut étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, et dont les Teutons, Tuitsche (c'est-à-dire Germains) ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que Cesar a pris pro Dite Patre, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom Latin avec celui de Teut ou Thiet, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, et encore un homme excellent (comme le mot Baron) enfin un Prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations: mais il ne faut point s'y arrêter ici. Mr. Otto Sperling, connu par plusieurs savans Ecrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paroître, a raisonné dans une Dissertation exprès sur le Teutates, Dieu des Celtes; et quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus, ont été mises dans les Nouvelles Littéraires de la Mer Baltique, aussi-bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythicae non mitior ara Dianae.

Hesus apparemment étoit le Dieu de la Guerre, qui étoit appellé Ares des Grecs et Erich des anciens Germains, dont il reste encore Erich-tag, Mardi. Les lettres R. et S. qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, Moor et Moos, Geren et Gesen, Er war et Er was, Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius, au lieu de Papirius, Valerius, Furius, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de Taramis ou peut-être Taranis on sait que Taran étoit le Tonnerre, ou le Dieu du Tonnerre, chez les anciens Celtes appellé Tor des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé Thursday, Jeudi, diem Jovis. Et le passage de Lucain veut dire que l'Autel de Taran, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celui de la Diane Taurique; Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuisse.

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un tems, auquel des Princes Occidentaux ou Celtes se soient rendus maîtres de la Grèce, de l'Egypte, et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considèrera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre Continent, on s'en étonnera moins; et ce grand nombre de mots de la Langue Allemande et de la Langue Celtique, qui conviennent

si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroit insinuer que les Celtes qui attaquèrent le Temple Delphique sous leur Brennus ou Chef, étoient de la postérité des anciens Titans et Géans, qui firent la guerre à Jupiter et aux autres Dieux, c'est-à-dire aux Princes de l'Asie et de la Grèce. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des Princes Celto-Scythes antérieurs, et ce que feu Mr. l'Abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines Celtiques, s'y accorde; quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet Ouvrage de ce savant Auteur, qui ne me paroissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des Anciens, et n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne Langue Gauloise avec la Langue Germanique. Or les Géans prétendus qui vouloient escalader le Ciel, étoient de nouveaux Celtes, qui alloient sur la piste de leurs ancêtres; et Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, étoit obligé de leur résister: comme les Wisigots établis dans les Gaules s'opposoient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie et de la Scythie, qui venoient après eux sous la conduite d'Attila maitre alors des Nations Scythiques, Sarmatiques et Germaniques, depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les Mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne Histoire des tems fabuleux, m'a emporté peut-être trop loin, et je ne sais si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que Mr. Rudbeck, et que Mr. l'Abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal; et supposons qu'il les ait considérés comme deux Principes éternels, opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, Disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manès. Mr. Bayle reconnoit que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. »Toutes les hypothèses (dit-il Dictonn. Art. Marcion pap. 2039.) que les Chrétiens ont établies, »parent mal les coups qu'on leur porte: elles »triomphent toutes, quand elles agissent offensive»ment; mais elles perdent tout leur avantage, quand »il faut qu'elles soutiennent l'attaque.« Il avoue que les Dualistes (comme il les appelle avec Mr. Hyde) c'est-à-dire les défenseurs de deux Principes, auroient bientôt été mis en fuite par des raisons à priori, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons à posteriori, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire Article Manichéens p. 2025. où il faut entrer un peu, pour mieux éclaircir toute cette matière. »Les idées les plus sûres et les plus clai»res de l'ordre nous apprennent (dit-il,) qu'un Etre »qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui »est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, »et doué de toutes sortes de perfections.« Ce raisonnement auroit mérité d'être un peu mieux développé. »Il faut maintenant voir (poursuit-il) si les »phénomènes de la Nature se peuvent commodé»ment expliquer par l'hypothèse d'un seul Prin»cipe.« Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paroit que Mr. Bayle y en demande un peu trop, il voudroit qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'Univers; ce qui seroit une explication parfaite du phénomène: mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose.

146. »Les cieux et tout le reste de l'Univers, »(ajoute Mr. Bayle) prêchant la gloire, la puissance, »l'unité de Dieu,« il en falloit tirer cette conséquence, que c'est (comme j'ai déjà remarqué ci-dessus,) parcequ'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire; et toutes les fois que nous voyons un tel Ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice, et la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroît pas. Le Système de nos Planètes compose un tel Ouvrage isolé, et parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnoit le mer-

veilleux artifice de l'Auteur: mais le Genre-humain, entant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la République des Esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connoissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. »L'Homme »seul, (dit Mr. Bayle) ce chef-d'oeuvre de son Créa»teur entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, »fournit de très grandes objections contre l'unité »de Dieu.« Claudien a fait la même remarque, en déchargeant son coeur par ces vers connus:

Saepe mihi dubian traxit sententia mentem etc.

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste, est un grand préjugé qu'elle se trouveroit encore dans le gouvernement des hommes, et généralement dans celui des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger des Ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Héraclite en disant: Ce que j'en ai entendu me plait, je crois que le reste ne me plairoit pas moins, si je l'entendois.

147. Voici encore une raison particulière du désordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui fait présent d'une image de la Divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, ut Spartam quam nactus est ornet. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est-là où le franc-arbitre joue son jeu: et Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre Monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode: il y fait merveilles quelquefois, et son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro,
Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Aemula Naturae est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens: il l'en punit aussi, tantôt comme un Père ou Précepteur, exerçant ou châtiant les enfans; tantôt comme un juste Juge, punissant ceux qui l'abandonnent: et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits Mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal, à mesure qu'il a tort; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits Mondes au plus grand ornement de son grand Monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les déformités apparentes de nos petits Mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un Principe universel infiniment parfait: au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit: »que l'homme est »méchant et malheureux; qu'il y a par tout des »prisons et des hôpitaux; que l'Histoire n'est »qu'un recueil des crimes et des infortunes du »Genre-humain.« Je crois qu'il y a en cela de l'exagération: il y a incomparablement *plus de bien* que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchans et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des Historiens, qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'Histoire, aussi-bien que de la Poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avoue »qu'on trouve par-tout »et du bien moral et du bien physique, quelques »exemples de vertu, quelques exemples de bonheur; »et que c'est ce qui fait la difficulté. Car s'il n'y »avoit que des méchans et des malheureux (dit-il) »il ne faudroit pas recourir à l'hypothèse des deux »Principes.« J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux Principes; et je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce Roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du Genre-humain, s'est trouvé tout inventé dans l'Entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite d'événemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparens du Monde entier, ces taches d'un Soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux Principes, mais ils sont tous

deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'Entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisième principe, c'est la Puissance; elle précède même l'Entendement et la Volonté; mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns (comme Campanella) ont appellé ces trois perfections de Dieu, les trois primordialités. Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là-dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la Puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la Divinité; la Sagesse au Verbe Eternel, qui est appellé λόγος par le plus sublime des Evangélistes; et la Volonté ou l'Amour, au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la Substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avoit considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'auroit pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation: »Si l'homme »est l'Ouvrage d'un seul Principe souverainement »saint, souverainement puissant, peut-il être exposé »aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la »soif, à la douleur, au chagrin? peut-il avoir tant »de mauvaises inclinations? peut-il commettre tant »de crimes? La souveraine Sainteté peut-elle pro»duire une Créature malheureuse? la souveraine »Puissance, jointe à une Bonté infinie, ne comblera»t-elle pas de biens son Ouvrage, et n'éloignera-t»elle point tout ce qui le pourroit offenser ou cha»griner?« Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigénie:

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux: tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décrété qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se seroit peut-être apperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avoit joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'ajouterai en passant, que sa saintoté n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Mélisse Philosophe Grec, défenseur de l'unité du Principe, (et peut-être même de l'unité de la substance) avec Zoroastre, comme avec le premier Auteur de la Dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Mélisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons à priori, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience et aux raisons à posteriori. »Je vous sur»passe (dit-il) dans l'explication des phénomènes, »qui est le principal caractère d'un bon système.« Mais à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne un principe exprès: au mal, un principium maleficum; au froid, un primum frigidum: il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat. C'est à peu-près comme si quelqu'un disoit que les Péripatéticiens surpassent les nouveaux Mathématiciens dans l'explication des phénomènes des Astres, en leur donnant des Intelligences tout exprès qui les conduisent; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les Planètes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de Géométrie et de méditation pour entendre comment de la pesanteur des Planètes qui les porte vers le Soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impétuosité, peut venir le mouvement elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparenses. Un homme incapable de goûter les spéculations profondes applaudira d'abord aux Péripatéticiens, et traitera nos Mathématiciens de rêveurs. Quelque vieux Galéniste en fera autant par rapport aux Facultés de l'Ecole, il en admettra une chylifique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera exprès à chaque opération; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, per principium maleficum, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les ténèbres: il n'y a point de primum frigidum, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que

l'eau en se gélant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée; et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent; et devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes; parce que les résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les quarrés; et les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ai déjà montré ci-dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice; et comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force naît du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323. n'est point concluant, savoir que le franc-arbitre doit venir de deux Principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal: car étant simple en lui-même, il devroit plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée,

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes, quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Mélissus, mais il la combat un peu après. Voici ses paroles p. 2025.: »Si Mélissus consulte les notions de l'ordre, il répondra »que l'homme n'étoit point méchant, lorsque Dieu »le fit; il dira que l'homme reçut de Dieu un état »heureux, mais que n'ayant pas suivi les lumières »de la conscience, qui selon l'intention de son Au»teur le devoient conduire par le chemin de la »vertu, il est devenu méchant, et qu'il a mérité »que Dieu souverainement bon lui fit sentir les ef»fets de sa colère. Ce n'est donc point Dieu qui »est la cause du mal moral; mais il est la cause »du mal physique, c'est-à-dire de la punition du »mal moral, punition qui bien loin d'être incom»patible avec le principe souverainement bon, émane »nécessairement de l'un de ses attributs, je veux »dire de sa justice, qui ne lui est pas moins essen»tielle que sa bonté. Cette réponse, la plus raison»nable que Mélissus puisse faire, est au fond belle »et solide, mais elle peut-être combattue par quel»que chose de plus spécieux et de plus éblouïssant. »C'est que Zoroastre objecte »»que le principe in»»finiment bon devoit créer l'homme, non seule»»ment sans le mal actuel, mais encore sans l'in»»clination au mal; que Dieu, ayant prévu le pé»»ché avec toutes les suites, le devoit empêcher; »»qu'il devoit déterminer l'homme au bien moral, »»et ne lui laisser aucune force de se porter au »»crime:«« jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre: il n'auroit pas pu être exécuté sans des miracles perpétuels. L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: falloit-il donc que cette espèce manquât à l'Univers? je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses foiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé Pauliciens, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a débité dans l'article des Manichéens. Selon lui (p. 2330. Rem. H.) les Orthodoxes semblent admettre deux premiers Principes, en faisant le Diable auteur du péché. M. Becker ci-devant Ministre d'Amsterdam, Auteur du Livre qui a pour titre Le Monde enchanté, a fait valoir cette pensée, pour faire comprendre qu'on ne devoit point donner une puissance et une autorité au Diable, qui le mettoit en parallèle avec Dieu; en quoi il a raison: mais il en pousse trop loin les conséquences. Et l'Auteur du Livre intitulé ἀποκατάστασις πάντων croit que si le Diable n'étoit jamais vaincu et dépouillé, s'il gardoit toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenoit, cela feroit tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a séduits, pour être toujours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vrai que le Diable est l'auteur du péché: mais l'origine du péché vient de plus loin, la source est dans l'imperfection originale des créatures: cela les rend capables de pécher; et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les Diables étoient des Anges, comme les autres, avant leur chute, et l'on croit que leur chef en étoit un des principaux: mais l'Ecriture ne s'ex-

plique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse, qui parle du combat avec le Dragon, comme d'une vision, y laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres Auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques réponses de S. Basile, de Lactance, et d'autres sur l'origine du mal, mais comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, et je continuirai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal, qui se trouvent dans plusieurs endroits des Ouvrages de notre habile Auteur.

158. Il combat la permission de ce mal, il voudroit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse, chap. 3.) »Les »oreilles d'aucuns sont offensées, quand on dit que »Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est-ce autre »chose de la permission de celui qui a droit de dé»fendre, ou plutôt qui a la chose en main, qu'un »vouloir?« M. Bayle explique ces paroles de Calvin, et celles qui précèdent, comme s'il avouit que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas entant qu'elle étoit un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des Casuistes un peu relâchés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son père, entant qu'elle est un bien pour ses héritiers. Rép. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un décret, ces distinctions sont inutiles: l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la vueille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ni fin, ni moyen, il est seulement une condition sine qua non; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui seroit détruire la Divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé par une nécessité morale, qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est-là précisement le cas où la volonté d'un Sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit: il est obligé de permettre le crime d'autrui, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. Mais entre toutes les combinaisons infinies (dit M. Bayle p. 853.) »il a plu à Dieu d'en »choisir une où Adam devoit pécher, et il l'a ren»due future par son décret, préférablement à toutes »les autres.« Fort bien, c'est parler mon langage; pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'Univers. »Vous ne ferez donc ja»mais comprendre (ajoute-t-il) que Dieu n'ait pas »voulu qu'Eve et Adam péchassent, puisqu'il a re»jeté toutes les combinaisons où ils n'eussent pas »péché.« Mais la chose est fort aisée à comprendre en général, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'Univers, est la meilleure; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jacquelot avec d'autres habiles hommes ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 186. de son Traité de la Conformité de la Foi avec la Raison: »Ceux qui s'embarrassent de »ces difficultés, semblent avoir la vue trop bornée, »et vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs »propres intérêts. Quand Dieu a formé l'Univers, »il n'avoit d'autre vue que lui-même et sa propre »gloire; de sorte que si nous avions la connoissance »de toutes les créatures, de leurs diverses combi»naisons et de leurs différens rapports, nous com»prendrions sans peine que l'Univers répond par»faitement à la sagesse infinie du Tout puissant.« »Il dit ailleurs (p. 232.) »Supposé, par impossible, »que Dieu n'ait pu empêcher le mauvais usage du »franc-arbitre sans l'anéantir, on conviendra que »sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former »des créatures libres, cette puissante raison devoit »l'emporter sur les fâcheuses suites que pourroit »avoir cette liberté.« J'ai tâché de le développer encore davantage par la raison du meilleur, et par la nécessité morale qu'il y en a Dieu de faire ce choix, malgré le péché de quelques Créatures qui y est attaché. je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté: cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matière, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulières de M. Bayle.

161. En voici une, proposée en ces termes (ch. 148. p. 856.) »Seroit-il de la bonté d'un Prince »1. de donner à cent messagers autant d'argent »qu'il en faut pour un voyage de deux cents lieues? »2. de promettre une récompense à tous ceux qui ache»veroient le voyage sans avoir rien emprunté, et de me»nacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'au»roit pas suffi? 3. de faire choix de cent personnes, »dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit »que deux qui mériteroient la récompense, les 98

»autres devant trouver en chemin ou un joueur, ou »quelque autre chose, qui leur feroit faire des frais, »et qu'il auroit eu soin lui-même de disposer en »certains endroits de la route? 4. d'emprisonner »actuellement 98 de ces messagers, dès qu'ils se»roient de retour? N'est-il pas de la dernière évi»dence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, et »qu'au contraire il leur destineroit, non pas la ré»compense proposée, mais la prison? Ils la méri»teroient: soit; mais celui qui aura voulu qu'ils »la méritassent, et qui les auroit mis dans le che»min infaillible de la mériter, seroit-il digne d'être »appellé bon, sous pretexte qu'il auroit récompensé »les deux autres?« Ce ne seroit pas sans doute cette raison, qui lui feroit mériter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seroient capables de le rendre digne de louange, de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connoître ces gens-là, et pour en faire un triage, comme Gédéon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillans et les moins délicats d'entre les Soldats. Et quand le Prince connoîtroit déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connoître encore aux autres? Et quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce Prince peut paroître absurde, quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions, si nous connoissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une Lettre à Madame la Princesse Elisabeth (vol. 1. Lett. 10.) s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. »Il sup»pose un Monarque qui a défendu les duels, et qui »sachant certainement que deux Gentilshommes se »battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures »infaillibles pour les faire rencontrer. Ils se ren»contrent en effet, ils se battent: leur désobéis»sance à la loi est un effet de leur franc-arbitre, »ils sont punissables. Ce qu'un Roi peut faire en »cela (ajoute-t-il) touchant quelques actions libres »de ses Sujets, Dieu qui a une prescience et une »puissance infinie, le fait infailliblement touchant »toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait »envoyés en ce monde, il a su exactement quelles »seroient toutes les inclinations de notre volonté, »c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui »aussi qui a disposé toutes les autres choses qui »sont hors de nous, pour faire que tels et tels ob»jets se présentassent à nos sens à tel et tel tems, »à l'occasion desquels il a su que notre libre-arbitre »nous détermineroit à telle ou telle chose, et il l'a »ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y »contraindre. Et comme on peut distinguer en ce »Roi deux différens degrés de volonté, l'un par le»quel il a voulu que ces Gentilshommes se battis»sent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; et »l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il »a défendu les duels; ainsi les Théologiens distin»guent en Dieu une volonté absolue et indépen»dante, par laquelle il veut que toutes choses se »fassent ainsi qu'elles se font; et une autre qui est »relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite »des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à »ses Loix.« (Descartes Lettre 10. du 1. vol. pag. 51. 52. Conférez avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. et suiv. de ses Réflexions sur le système de Mallebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antécédente et conséquente de Dieu.)

163. Voici ce que M. Bayle y répond, (Rép. au Provinc. ch. 154. p. 943.) »Ce grand Philo»sophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y au»roit dans ce Monarque aucun degré de volonté, »ni petit, ni grand, que ces deux Gentilshommes »obéissent à la Loi, et ne se batissent pas. Il vou»droit pleinement et uniquement qu'ils se battissent. »Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivoient que »leur passion, ils ignoroient qu'ils se conformoient »à la volonté de leur Souverain; mais celui-ci se»roit véritablement la cause morale de leur combat, »et il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand »même il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur »en donneroit l'ordre. Représentez-vous deux Prin»ces, dont chacun souhaite que son fils aîné s'em»poisonne. L'un emploie la contrainte, l'autre se »contente de causer clandestinement un chagrin »qu'il sait suffisant à porter son fils à s'empoison»ner. Douterez-vous que la volonté du dernier soit »moins complète que la volonté de l'autre? M. Des»cartes suppose donc un fait faux, et ne résout »point la difficulté.«

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruement de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non seulement que Dieu a *su* que notre libre-arbitre nous détermineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoiqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitième Lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de

M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bonplaisir (inter voluntatem signi et beneplacti) que les Modernes ont prise des Scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les Anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils: il vouloit l'obéissance, et il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antécedente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'Armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son Etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire éclipser de l'Armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les Soldats, et causeroit quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel: il le sait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le péché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces égards: mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parcequ'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les Créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroit de gloire pour le Créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, et quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées: mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parcequ'elles sont trop odieuses. Les Remontrans et M. Bayle (Rép. au Provinc. chap. 152. fin. pag. 919. Tom. III.) allèguent S. Augustin, disant, crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis: on cite dans le même sens Sénèq. de Benef. L. 6. c. 36. 37. J'avoue qu'on auroit quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiroient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le péché, que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes, et sa miséricorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du péché, plus dignes de lui, et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses Edits d'un caractère si menu, et les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celui d'une mère qui néglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins intéressées; à celle de la Reine Cathérine de Médicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses Demoiselles, pour apprendre les intrigues des Grands; et même à celle de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Séjan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a été enfin de la Communion Romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu et Tibère, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son Memorabilia Ecclesiastica du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'argumens n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu; ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocens; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même tems une satire ingénieuse contre les Gomaristes, intitulée Fur praedestinatus, De geprodestineerde Dief, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, et qui bat par des argumens ad hominem un Ministre Contreremontrant appelé pour le préparer à la mort: mais ce voleur est enfin converti par un ancien Pasteur déposé à cause de l'Arminianisme, que le geôlier ayant pitié du criminel, et de la foiblesse du Ministre, lui avoit amené en ca-

chette. On a répondu à ce libelle, mais les réponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (Rép. au Provinc. ch. 154. T. III. p. 938.) dit que ce Livre fut imprimé en Angleterre du tems de Cromwel, et il paroit n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original Flamand bien plus ancien. Il ajoute que le Docteur George Kendal en donna la réfutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de Fur pro Tribunali, et que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose contre la vérité, que les Contreremontrans font Dieu cause du mal, et enseignent une espèce de Prédestination à la Mahométane, où il est indifférent de faire bien ou mal, et où il suffit pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques Supralapsaires, et autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, et sur les principes de la piété et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son élection, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnoissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'Univers; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des Créatures à abuser de son libre-arbitre et à se plonger dans la misère; que Dieu empêche le péché et la misère, autant que la perfection de l'Univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la Créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne sauroit être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfans de Dieu, et que toute l'espérance qu'on peut avoir d'être élu, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

168. L'on oppose encore des considérations métaphysiques à notre explication de la cause morale du mal moral; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les objections tirées des raisons morales, qui frappoient davantage. Ces considérations métaphysiques regardent la nature du possible et du nécessaire: elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les Univers possibles. Il y a eu des Philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible, que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru, ou ont pu croire, que tout est nécessaire absolument. Quelques uns ont été de ce sentiment, parce qu'ils admettoient une nécessité brute et aveugle, dans la cause de l'existence des choses: et ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la nécessité métaphysique: ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, et donne aux choses cette nécessité, que les Philosophes et les Théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces Auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, il croient que Dieu auroit pu mieux faire; et c'est un sentiment qui doit être rejeté: car quoiqu'il n'ôte pas tout-à-fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les Auteurs de la nécessité aveugle, il y met des bornes; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déjà été examiné par les Anciens. Il paroit qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il étoit vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déjà nécessaire; et par la même raison, il l'étoit de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit, selon lui, que les futurs contingens n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison, il nioit que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussoit à bout: Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirois aujourd'hui, il étoit donc faux. Le bon-homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des Contradictoires, suivant le rapport de Cicéron, dans son Livre de Fato: »Contendit omnes nervos Chrysip»pus ut persuadeat omne Ἀξίωμα aut verum esse, »aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc »concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecun»que fiant; si enim alterum ex aeternitate verum »sit, esse id etiam certum; si certum, etiam neces»sarium; ita et necessitatem et fatum confirmari »putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non ob-

»tinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut »falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis »rerum futurarum.« M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure lett. T. p. 1141.) »que ni l'un ni l'autre »de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chry»sippe) n'a compris que la vérité de cette maxime, »toute proposition est vraie ou fausse, »est indépendante de ce qu'on appelle fatum: elle »ne pouvoit donc point servir de preuve à l'exi»stence du fatum, comme Chrysippe le préten»doit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe »n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des »propositions qui ne sont ni vraies, ni fausses; mais »il ne gagnoit rien à établir le contraire: car soit »qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait »point, il est également vrai que cette proposition »le Grand Mogol ira demain à la chasse, »est vraie ou fausse. On a eu raison de considérer »comme ridicule ce discours de Tirésias, »»tout ce »»que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apol»»lon me confère la faculté de prophétiser.«« »Si »par impossible il n'y avoit point de Dieu, il se»roit pourtant certain, que tout ce que le plus grand »fou du monde prédiroit, arriveroit ou n'arriveroit »pas. C'est à quoi ni Chrysippe, ni Epicure ne »prenoient pas garde.« Cicéron, lib. 1. de Nat. Deorum, a très-bien jugé des échappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendoit les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoiqu'un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe let. S. p. 929.) »La très fameuse dis»pute des choses possibles et des choses impossibles »devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens tou»chant le Destin. Il s'agissoit de savoir, si parmi »les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront »jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui »n'est point, tout ce qui n'a jamais été, tout ce »qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux »Dialectien de la secte de Mégare nommé Diodore »prit la négative sur la première de ces deux ques»tions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chry»sippe le combattit fortement. Voici deux passages »de Cicéron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.) περὶ »δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. »Quapropter si venturus es, scito necesse esse te »venire. Nunc vide, utra te κρίσις magis delectet, »Χρυσιππεία ne, an haec; quam noster Diodorus »(un Stoïcien qui avoit logé long-tems chez Cicéron) »non concoquebat. »»Ceci est tiré d'une lettre que »»Cicéron écrivit à Varron. Il expose plus ample»»ment tout l'état de la question dans le petit Livre »»de Fato. J'en vais citer quelques morceaux.«« »Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum »Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, »deseras... omne quod falsum dicitur in futuro, id »fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, »maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certa»men est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod »aut sit verum, aut futurum sit verum; et quic»quid futurum sit, id dicit fieri necesse esse; et »quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu »etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut »frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futu»rum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare »Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apol»linis Oraculo editum esset... Placet Diodoro, id »solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum »futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, »nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid »fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec »magis commutari ex veris in falsa ea posse quae »futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in fac»tis immutabilitatem apparere; in futuris quibus»dam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: »ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum »sit, hic morietur hoc morbo: at hoc idem si vere »dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appa»reat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commuta»tio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla »fieri possit. Cicéron fait assez comprendre que »Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans »cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner: car »le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son »dogme de la Destinée, et s'il eût osé raisonner »conséquemment, il eût adopté de bon coeur toute »l'hypothèse de Diodore. On a pu voir ci-dessus »que la liberté qu'il donnoit à l'âme, et sa com»paraison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au »fond tous les actes de la volonté humaine ne »fussent des suites inévitables du Destin; d'où il »résulte que tout ce qui n'arrive pas est impos»sible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui »se fait actuellement. Plutarque (de Stoïcor. re»pugn. pag. 1053. 1054.) le bat en ruine, tant »sur cela, que sur sa dispute avec Diodore, et lui »soutient que son opinion de la possibilité est tout»à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remar»quez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit »sur cette matière sans suivre la même route. Ar-

»rien (in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166.) en a »nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cléanthe, Ar»chidème et Antipater. Il témoigne un grand mé»pris pour cette dispute, et il ne falloit pas que »M. Ménage le citât comme un Ecrivain qui avoit »parlé (citatur honorifice apud Arrianum Menag. »in Laërt. I. 7. 341.) honorablement de l'ouvrage »de Chrysippe περὶ δυνατῶν, car assurément ces »paroles, γεγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμα»σῶς etc. de his rebus mira scripsit Chrysippus etc. »ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paroît »par ce qui précède et par ce qui suit. Denys d'Ha»licarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11.) »fait mention de deux Traités de Chrysippe, où »sous un titre qui promettoit d'autres choses, on »avoit battu bien du pays sur les terres des Logi»ciens. L'Ouvrage étoit intutilé περὶ τῆς συντά»ξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, de partium ora»tionis collocatione, et ne traitoit que des propo»sitions vraies et fausses, possibles et impossibles, »contingentes, et ambiguës etc. matière que nos »Scolastiques ont bien rebattue et bien quintessen»tiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses »passées étoient nécessairement véritables, ce que »Cléanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. »ubi supra p. m. 165.) Ὀυ πᾶν δὲ παρεληλυ»θὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐςὶ, καθάπερ οἱ »περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. Non »omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi »qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons »vu (pag. 562. col. 2.) si-dessus qu'on a prétendu »qu'Abélard enseignoit une doctrine qui ressemble »à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'en»gagèrent à donner plus d'étendue aux choses pos»sibles, qu'aux choses-futures, afin d'adoucir les »conséquences odieuses et affreuses que l'on tiroit »de leur dogme de la fatalité.«

Il paroît assez que Cicéron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit préférable. Il représente assez bien les opinions des Auteurs dans son Livre de fato, mais c'est dommage qu'il n'a pas toujours ajouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son Traité des contradictions des Stoïciens et M. Bayle s'étonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étoient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire ex hypothesi que le futur arrive, comme il est nécessaire ex hypothesi que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir: cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas: et cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abélard a été d'un sentiment approchant de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisième des quatorze propositions tirées de ses Ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisième Livre de l'Introduction à la Théologie, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abélard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la Raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paroît que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à penser autrement que les autres: car dans le fond, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différens aussi; c'est les confondre, que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire. Abélard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection: Un réprouvé peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond, que l'on peut bien dire que cet homme peut-être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est réprouvé, peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que

Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la vérité et à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (omnia rei non futurae requisita) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vrai qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas; nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignoit une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, et lui auroit fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'Auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, cogitationem, non intellectum concedit Deo. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoît point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nôtre est établi sur la nature des possibles; c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romans qu'on peut imaginer, existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'Univers: cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudéry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390. »C'est »aujourd'hui (dit-il) un grand embarras pour les »Spinosistes, que de voir que selon leur hypothèse »il a été aussi impossible de toute éternité que »Spinosa, par exemple, ne mourût pas à la Haie, »qu'il est impossible que deux et deux soient six. »Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine, et une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui soulève les esprits par »l'absurdité qu'elle renferme, diamétralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien-aises »que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi »universelle et aussi évidente que celle-ci: Tout ce »qui implique contradiction est impossible, et tout »ce qui n'implique point contradiction est possible.

174. On peut dire de M. Bayle: Ubi bene, nemo melius, quoiqu'on ne puisse pas dire de lui, ce qu'on disoit d'Origène, ubi male, nemo pejus. J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la définition du possible et de l'impossible. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. »Or »quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa »seroit mort à Leide? la nature auroit-elle été »moins parfaite, moins sage, moins puissante?« Il confond ici ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parcequ'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, et non pas à la Haie; il n'y avoit rien de si possible: la chose étoit donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jésus-Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet événement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eut mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'Univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressoit point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire; c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchoit-il une nécessité métaphysique dans les événemens, il ne croyoit pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection, (que cet

Auteur traitoit de chimères par rapport à l'Univers) mais par la nécessité de sa nature: comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connoissance, ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les Angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout-à-fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre: ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu ad extra, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal seroit la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendroit la volonté dans un parfait équilibre, seroit une chimère, comme il a été montré ci-dessus: elle choqueroit le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire, tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence; et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon; car quel sujet pourroit-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait également bien en faisant tout autre chose? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs Théologiens Supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort Professeur en Théologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les Remontrans étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologétique pour la Grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa défense: ainsi sans cette défense il seroit indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable: et soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive; soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocens; l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également. Car si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa bonté et sa sagesse n'y paroissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté; il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en seroit de même à peu près si sa justice étoit différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocens éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligeroit Dieu de garder sa parole, ou ne nous assureroit de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, seroit-elle plus inviolable à son égard, que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différens entre eux, savoir 1. que la nature de la justice est arbitraire, 2. qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe; et enfin 3. que la justice que nous connoissons n'est pas celle qu'il observe; détruisent et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appellons mal. Pourquoi ne seroit il donc pas aussi bien le mauvais Principe des Manichéens, que le bon Principe unique des Orthodoxes? Au moins seroit-il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudroit autant que si quelqu'un disoit qu'Oromasdes et Arimanius règnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme Mugalle, ayant ouï dire apparemment, qu'autrefois sous Chingis-Chan et ses successeurs, sa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion et de l'Orient, avoit dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Chan par le pays de ces Tartares, que le Dieu des Mugalles avoit été chassé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la Religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage, autant que puissant: il n'est guères plus contraire à la raison et à la piété, de dire que Dieu agit sans connoissance, que de vouloir qu'il ait une connoissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles.

178. Quelques Théologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les Créatures, ont paru lui accorder un

droit sans bornes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont cru que c'étoit poser la Divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation, où elle puisse être imaginée; que c'étoit anéantir tellement la Créature devant le Créateur, que le Créateur ne soit lié d'aucune espèce de loix à l'égard de la Créature. Il y a des passages de Twisse, de Rotorfort, et de quelques autres Supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pécher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune Loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse et contraire à la sainteté de Dieu (Diction. v. Pauliciens p. 2332. initio): mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces Auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paroît. Et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu, ἀνυπευθυνίαν, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté et la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraut: il est vrai que Calvin paroît orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des Supralapsaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu, et par l'incompréhensibilité de ses voies; on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul lui-même dit que c'est une profondeur, mais de sagesse (altitudo Sapientiae); et la justice est comprise dans la bonté du Sage. Je trouve que M. Bayle parle très bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu. (Rép. au Provinc. ch. 81. p. 139.) »Il »ne faut point ici prétendre (dit-il) que la bonté »de l'Etre infini n'est point soumise aux mêmes »règles que la bonté de la Créature. Car s'il y a »en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, »il faut que les caractères de la bonté en général »lui conviennent. Or quand nous réduisons la bonté »à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons »la volonté de faire du bien. Divisez et subdivisez »en autant d'espèces qu'il vous plaira, cette bonté générale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté »royale, en bonté de père, en bonté de mari, en bonté »de maître; vous trouverez dans chacune, comme un »attribut inséparable, la volonté de faire du bien.«

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que si Dieu avoit été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec la nécessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur: (Rép. au Provincial, ch. 89. p. 203.) »La conséquence de cette doctrine sera, »qu'avant que Dieu se déterminât à créer le Monde, »il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que »dans le vice, et que ses idées ne lui montroient »pas que la vertu fût plus digne de son amour que »le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le »droit naturel, et le droit positif; il n'y aura plus »rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale; il aura été aussi possible à Dieu de commander que l'on fût vicieux, que de commander »qu'on fût vertueux; et l'on ne pourra pas être »assuré que les loix morales ne seront pas un jour »abrogées, comme l'ont été les loix cérémonielles »des Juifs. Ceci, en un mot, nous mène tout droit »à croire que Dieu a été l'auteur libre, non-seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de »la vérité et de l'essence des choses. Voilà ce »qu'une partie des Cartésiens prétendent, et j'avoue »que leur sentiment (voyez la Continuation des »Pensées sur les Comètes pag. 554.) pourroit être »de quelque usage en certaines rencontres; mais »il est combattu par tant de raisons, et sujet à des »conséquences si fâcheuses (voyez le ch. 152. de »la même Continuation) qu'il n'y a guères d'extrémités qu'il ne vaille mieux subir, que de se jeter »dans celle-là. Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme »le plus outré; car elle donne lieu de prétendre que »cette proportion, trois et trois font six, n'est vraie »qu'où et pendant le tems qu'il plaît à Dieu: qu'elle est »peut-être fausse dans quelques parties de l'Univers, et »que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année »qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de »Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et »à certains tems, comme les cérémonies Judaïques. »On étendra cette conséquence sur toutes les loix du »Décalogue, si les actions qu'elles commandent sont »de leur nature aussi privées de toute bonté, que »les actions qu'elles défendent.«

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire; c'est revenir en effet au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des Créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autre-

ment, ce seroit comme si quelqu'un disoit que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la Musique, que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne Musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors-même que personne ne s'avise de chanter, puisqu'en l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussi-tôt qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la Créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

§. 182. Mr. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa continuation des Pensées diverses, (c'est le chap. 152.) ou il fait voir »que les Docteurs Chré»tiens enseignent qu'il y a des choses qui sont »justes antécédemment aux décrets de Dieu.« Des Théologiens de la Confession d'Ausbourg ont blâmé quelques Réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle étoit une suite du Décret absolu, dont la doctrine semble exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, ubi stat pro ratione voluntas. Mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les décrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoique les raisons qui pourroient montrer cette conformité en détail, nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les règles de la bonté et de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. Mr. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre Mr. Turretin, qui distingue les Loix Divines naturelles et les Loix Divines positives. Les morales sont de la première espèce, et les cérémonielles de la seconde. Mr. Samuel Des-Marests Théologien célèbre autrefois à Groningue, et Mr. Strimesius qui l'est encore à Francfort sur l'Oder, ont enseigné la même chose: et je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les Réformés. Thomas d'Acquin et tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Théologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus éminens parmi eux, et il a été suivi en cela par ses Commentateurs. Mr. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Théologiens: mais il ne doit pas être compté, et il n'étoit pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le décret absolu dans son Fecialis divinus, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des défenseurs de ce décret et sans lequel ce décret (comme d'autres Réformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'Ecole l'a suivi: elle distingue, aussi bien que Cicéron et les Jurisconsultes, entre le droit perpétuel, qui oblige tous et par-tout, et le droit positif, qui n'est que pour certains tems et certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la vérité là-dessus à Socrate, et Mr. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette vérité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II. de la Continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771. sqq.) »Selon la doctrine »d'une infinité d'Auteurs graves (dit-il) il y a dans »la nature et dans l'essence de certaines choses un »bien ou un mal moral qui précède le décret divin. »Ils prouvent principalement cette doctrine par les »conséquences affreuses du dogme contraire; car »de ce que ne faire tort à personne seroit une »bonne action, non pas en soi-même, mais par une »disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il »s'ensuivroit que Dieu auroit pu donner à l'homme »une loi directement opposée en tous ses points aux »commandemens du Décalogue. Cela fait horreur. »Mais voici une preuve plus directe, et tirée de la »Métaphysique. C'est une chose certaine, que »l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa vo»lonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, »mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa »puissance et sa science existent par la même né»cessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connoît »pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais »parce que ce sont des attributs nécessairement »identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté »ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne »produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, »et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. »De-là vient que cet empire ne s'étend que sur »l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi »sur leurs essences. Dieu a pu créer la matière, »un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant; »mais il n'a pu les produire, sans leur donner leurs »propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement »qu'il fît l'homme un animal raisonnable, et qu'il »donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon »ses idées éternelles et indépendantes des décrets »libres de sa volonté, l'essence de l'homme con»sistoit dans les attributs d'animal et de raisonna»ble, et que l'essence du cercle consistoit dans une »circonférence également éloignée du centre quant »à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer

»aux Philosophes Chrétiens, que les essences des »choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions »d'une éternelle vérité; et par conséquent que les »essences des choses, et la vérité des premiers prin»cipes, sont immuables. Cela ne se doit pas seule»ment entendre des premiers principes théorétiques, »mais aussi des premiers principes pratiques, et »de toutes les propositions qui contiennent la vé»ritable définition des Créatures. Ces essences, ces »vérités émanent de la même nécessité de la nature, »que la science de Dieu: comme donc c'est par la »nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout»puissant, et qu'il connoît tout en perfection; c'est »aussi par la nature des choses que la matière, que »le triangle, que l'homme, que certaines actions »de l'homme etc., ont tels et tels attributs essen»tiellement. Dieu a vu de toute éternité et de toute »nécessité les rapports essentiels des nombres, et »l'identité de l'attribut et du sujet des propositions »qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a »vu de la même manière, que le terme juste est »enfermé dans ceux-ci: estimer ce qui est estima»ble, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, »accomplir les conventions d'un contrat, et ainsi »de plusieurs autres propositions de morale. On a »donc raison de dire que les préceptes de la Loi »naturelle supposent l'honnêteté et la justice de ce »qui est commandé, et qu'il seroit du devoir de »l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand »même Dieu auroit eu la condescendance de n'or»donner rien là-dessus. Prenez garde, je vous prie, »qu'en remontant par nos abstractions à cet instant »idéal où Dieu n'a encore rien décreté, nous trou»vons dans les idées de Dieu les principes de mo»rale sous des termes qui emportent une obligation. »Nous y concevons ces maximes comme certaines »et dérivées de l'ordre éternel et immuable: il est »digne de la Créature raisonnable de se conformer »à la Raison; une Créature raisonnable qui se con»forme à la Raison est louable, elle est blâmable »quand elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez »dire que ces vérités n'imposent pas un devoir à »l'homme par rapport à tous les actes conformes »à la droite Raison, tels que ceux-ci: il faut estimer »tout ce qui est estimable: rendre le bien pour le »bien: ne faire tort à personne: honorer son père: »rendre à un chacun ce qui lui est dû etc. Or »puisque par la nature même des choses, et antó»rieurement aux Loix divines, les vérités de mo»rale imposent à l'homme certains devoirs; il est »manifeste que Thomas d'Acquin et Grotius ont pu »dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne »laisserions pas d'être obligés à nous conformer »au Droit naturel. D'autres ont dit que quand »même tout ce qu'il y a d'Intelligences périroit, les »proposisions véritables demeureroient véritables. »Cajétan a soutenu que s'il restoit seul dans l'Uni»vers, toutes les autres choses sans nulle exception »ayant été anéanties, la science qu'il avoit de la »nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.«

184. Feu Mr. Jaques Thomasius, célèbre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses éclaircissemens des règles Philosophiques de Daniel Stahlius Professeur de Jéna, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à-fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les vérités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'Entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'Entendement Divin qui fait la réalité des vérités éternelles: quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un Athée peu être Géomètre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Géométrie. Et sans Dieu, non-seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines Sciences, sans en connoître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guères connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de très-bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des Sciences particulières dépendent d'une Science supérieure qui en donne la raison; et cette Science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour objet. Mr. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie Métaphysique qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit τὴν ζητουμένην, son desideratum étoit la Théologie.

185. Cependant, le même Mr. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté et de la justice, et les vérités éternelles en général, subsistent par leur nature, et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II. ch. 114. vers la fin). Après y avoir rapporté le sentiment de Mr. Descartes, et d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, il ajoute (p. 554.). »J'ai fait tout »ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme, »et pour trouver la solution des difficultés qui l'en»vironnent. Je vous confesse ingénuement que je »n'en suis pas venu encore tout-à-fait à bout. Cela »ne me décourage point; je m'imagine, comme ont »fait d'autres Philosophes en d'autres cas, que le

»tems dévoloppera ce beau paradoxe. Je voudrois »que le Père Mallebranche eut pu trouver bon de »le soutenir, mais il a pris d'autres mesures.« Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Le R. P. Mallebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurois même m'imaginer que Mr. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment quoiqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, et de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses Philosophiques: il se préparoit quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la Terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue ici une autre manière de parler extraordinaire, de son invention, qui étoit de dire que les affirmations et les négations, et généralement les jugemens internes, sont des opérations de la volonté. Et par cet artifice, les vérités éternelles, qui avoient été jusqu'à cet Auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des vérités. Voilà le dénouement de la Pièce. Spectatum admissi. Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des vérités nécessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroit que Mr. Descartes ne s'expliquoit pas assez sur la nature de la liberté, et qu'il en avoit une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. Mr. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence, que Dieu avoit eue d'établir (par exemple) les vérités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avoit moyen de la défendre, je ne sais quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a été un des Chefs de l'Ecole d'Aristote et successeur de Théophraste; il a soutenu (au rapport de Cicéron) que ce Monde avoit été formé tel qu'il est par la Nature, ou par une cause nécessaire destituée de connoissance. J'avoue que cela se pourroit, si Dieu avoit préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses: ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant Mr. Bayle s'en embarrasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que Mr. Cudworth et autres avoient introduites; de peur que les Stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec Mr. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne sauroit rien produire où il paroisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la préformation, qui produit naturellemnnt les organes des animaux, et le Système d'une harmonie que Dieu ait préétablie dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il falloit considérer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un Horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que Mr. Bayle appréhende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des vérités indépendantes de la volonté de Dieu; il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles: car cette régularité ne venant que de la nature et de la nécessité des choses, sans être dirigée par aucune connoissance, Mr. Bayle craint qu'on en pourroit inférer avec Straton, que le Monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle. Mais il est aisé d'y répondre: Dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et par conséquent, tant le régulier, que l'irrégulier: il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préferer l'ordre et le régulier, et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connoissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que Mr. Bayle s'est figurée

du côté de Straton, paroît un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela, timere, ubi non est timor. Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu seroit assujetti à une espèce de fatum. Voici ses paroles: (p. 555.) »S'il y a des propositions d'une éternelle vérité, qui »sont telles de leur nature, et non point par l'in»stitution de Dieu, si elles ne sont point véritables »par un décret libre de sa volonté, mais si au con»traire il les a connues nécessairement véritables, »parce que telle étoit leur nature, voilà une espèce »de fatum auquel il est assujetti; voilà une néces»sité naturelle absolument insurmontable. Il résulte »encore de-là, que l'entendement divin, dans l'in»finité de ses idées, a rencontré toujours et du pre»mier coup leur conformité parfaite avec leurs ob»jets, sans qu'aucune connoissance le dirigeât; car »il y auroit contradiction qu'aucune cause exem»plaire eût servi de plan aux actes de l'entendement »de Dieu. On ne trouveroit jamais par-là des idées »éternelles, ni aucune première intelligence. Il »faudra donc dire qu'une nature qui existe néces»sairement trouve toujours son chemin, sans qu'on »le lui montre; et comment vaincre après cela »l'opiniâtreté d'un Stratonicien?

191. Mais il est encore aisé de répondre: Ce prétendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon, ni sage. Voudroit-on que Dieu ne fut point obligé d'être parfait et heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie? et ne serions-nous pas bien-aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendoit de nous? Il faut être bien dégoûté, pour souhaiter la liberté de se perdre, et pour plaindre la Divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que Mr. Bayle raisonne lui-même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudroient indépendante de la Raison.

192. Au reste, Mr. Bayle s'étonne »que l'en»tendement divin dans l'infinité de ses idées ren»contre toujours et du premier coup leur confor»mité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune »connoissance le dirige.« Cette objection est nulle, de toute nullité: toute idée distincte est par-là même conforme avec son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu: outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, Mr. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de tems pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nôtre: mais chez lui ce n'est qu'un ordre et une priorité de nature, au-lieu que chez nous il y a une priorité de tems. Il ne faut donc point s'étonner, que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup, doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connoissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la Sagesse; quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus, et de combattre pour une vérité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connoître; en un mot, qu'il y ait des Auteurs qui tiennent que Dieu pouvoit mieux faire. C'est à-peu-près l'erreur du fameux Alphonse Roi, de Castille, élu Roi des Romains par quelques Electeurs, et promoteur des Tables Astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce Prince a dit, que si Dieu l'eût appellé à son conseil, quand il fit le Monde, il lui auroit donné de bons avis. Apparemment le Système du Monde de Ptolomée, qui régnoit en ce tems-là, lui déplaisoit. Il croyoit donc qu'on auroit pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avoit raison. Mais s'il avoit connu le Système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connoissance de la pesanteur des Planètes, il auroit bien reconnu que l'invention du vrai Système est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissoit que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendoit seulement qu'on avoit pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de toute le monde.

194. Cependant des Philosophes et des Théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable: et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses ayent été capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenoit qu'à sa volonté de rendre le Monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus: Minus bonum habet rationem mali. Si quelques-uns allèguent l'expérience, pour prouver que Dieu auroit pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses Ouvrages, et on leur dira ce qu'on répond à tous ceux

qui critiquent le procédé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts du Monde, en voudroient inférer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien et le mal. Et si nous jugeons comme le Roi Alphonse, on nous répondra, dis-je: Vous ne connoissez le Monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guères plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. Attendez à le connoître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet, (comme font les Corps organiques); et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse et pour la bonté de l'Auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connoissons pas. Nous en trouvons dans l'Univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages: il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira, qu'il est impossible de produire le meilleur, parcequ'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'Univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du Continuum à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne sauroit dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du Monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'Ame du Monde; le Monde ou l'Univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une Créature, mais de l'Univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoi il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginoit que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret seroit inutile, il porteroit avec soi ce qui en empêcheroit l'effet. Ce seroit autre chose, si Dieu décernoit de tirer d'un point donné une ligne droite, jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle, ni dans le décret, ni dans ses circonstances; car en ce cas, la détermination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, et l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Création du meilleur de tous les Univers possibles, d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un Univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne point sans connoître, et il ne fait point de décrets détachés, qui ne seroient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées et distinguées des véritables décrets.

197. Mr. Diroys, que j'ai connu à Rome, Théologien de Monsieur le Cardinal d'Estrées, a fait un Livre intitulé Preuves et Préjugés pour la Religion Chrétienne, publié à Paris l'an 1683. Mr. Bayle (Répons. au Provinc. chap. 165. pag. 1058. T. III.) en rapporte l'objection qu'il se fait. »Il y a encore une difficulté (dit-il) à laquelle il »n'est pas moins important de satisfaire qu'aux pré»cédentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui »jugent des biens et des maux par des considéra»tions fondées sur les maximes les plus pures et »les plus élevées. C'est que Dieu étant la sagesse et »la bonté souveraine, il leur semble qu'il devroit »faire toutes choses comme les personnes sages et »vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant »les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a »imprimées, et comme ils seroient obligés de les »faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux. Ainsi »voyant que les affaires du Monde ne vont pas si »bien qu'elles pourroient aller à leur avis, et qu'el»les iroient s'ils s'en mêloient, ils concluent que »Dieu qui est infiniment meilleur et plus sage »qu'eux, ou plutôt la sagesse et la bonté même, ne »s'en mêle point.«

198. Mr. Diroys dit de bonnes choses là-dessus, que je ne répète point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurois demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles, avec Mr. Bayle, p. 1059. »S'il n'est pas convenable à la »sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas »ce qui est meilleur et plus parfait, il s'ensuit que »tous les Etres sont éternellement, immuablement »et essentiellement, aussi parfaits et aussi bons »qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, »qu'en passant ou d'un état moins bon à un meil»leur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela

»ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne »point faire ce qui est meilleur et plus parfait, lors»qu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres »soient éternellement et essentiellement remplis »d'une connoissance et d'une vertu aussi parfaite »que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est »éternellement et essentiellement aussi parfait que »Dieu le puisse faire, procède essentiellement de »lui; en un mot, est éternellement et essentielle»ment bon comme lui, et par conséquent il est Dieu »comme lui. Voilà où va cette maxime, qu'il ré»pugne à la justice et à la bonté souveraine de ne »faire pas les choses aussi bonnes et aussi parfaites »qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la »bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui lui répugne »absolument. Il faut donc établir comme une pre»mière vérité touchant la conduite de Dieu à l'é»gard des créatures, qu'il n'y a rien qui répugne à »cette bonté et à cette sagesse de faire des choses »moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ni de »permettre que les biens qu'elle a produits, ou ces»sent entièrement d'être, ou se changent et s'altè»rent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y ait »d'autres Etres que lui, c'est-à-dire des Etres qui »puissent n'être pas ce qu'ils sont, et ne faire pas »ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.«

199. Mr. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. Mr. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux Principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car s'il étoit nécessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les péchés et les douleurs: ainsi les Dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de Principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que Mr. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: car quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre; et quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. Mr. Diroys conçoit donc que les Dualistes, en voulant que le bon Principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devroient aussi demander, selon lui, qu'il produisit le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les Dualistes ont tort à l'égard du premier point, et qu'ils auroient raison à l'égard du second, où Mr. Diroys les blâme sans sujet; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec meilleur dans le tout. Si les Dualistes demandoient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout, soit exemt de mal dans les parties; et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais Mr. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres Dieux; autrement chaque substance qu'il produiroit ne seroit point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'odre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part étoit parfaite, elles seroient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit pas été possible de les produire. Le meilleur Système des choses ne contiendra donc point de Dieux; il sera toujours un système de corps (c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les tems) et d'âmes qui représentent et apperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense, et aux circonstances; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver; il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'Univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un Dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres Etres vivans et organiques; et que par conséquent il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne sauroit être égale.

201. Il paroît à Mr. Bayle (p. 1063.) que Mr. Diroys a confondu deux propositions différentes; l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteroient qu'elle se fissent, suivant les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seroient obligés de les faire eux-mêmes, si elles dépendoient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. Mr. Diroys (au jugement de Mr. Bayle) s'objecte la première proposition, et répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la première: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesre ou contre la bonté. Etre le meilleur, et être désiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si

nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale: et j'avoue que si Dieu étoit nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles, ou rien; et dans ce sens la conséquence de Mr. Bayle seroit fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'Univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauroient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce Monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux: autrement non seulement d'autres auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content lui-même de son Ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui seroit une source inévitable de chagrins, comme Mr. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953.).

202. L'argument de Mr. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé: que ce seroit une substance éternelle, un Dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celui de la Peinture, ou vice versa du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisoit la quadrature du cercle, ou (pour parler de même) la circulature du quarré, c'est-à-dire si le cercle étoit changé en quarré de la même grandeur, ou le quarré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cède point, et qui ne le surpasse point: mais il y aura toujours entre eux un ordre, et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'Univers dans chaque partie du tems ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'Univers allât toujours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. Mr. Bayle dit (p. 1064.) que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-difficile, et que les raisons du pour et du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettoit en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts; et l'objection de Mr. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposeroit à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. Mr. Bayle avoit été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissoit à celui du R. P. Mallebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais Mr. Arnaud ayant écrit contre ce Père, Mr. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. Mr. Arnaud a été un grand homme, sans doute, et son autorité est d'un grand poids: il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Mallebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Père a dit d'approchant de ce que nous disons de la règle du meilleur.

204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Vérité ayant passé de la Philosophie à la Théologie publia enfin un fort beau Traité de la Nature et de la Grace; il y fit voir à sa manière (comme Mr. Bayle l'a expliqué dans ses Pensés diverses sur les Comètes, chap. 234.) que les événemens qui naissent de l'exécution des loix générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché; et par conséquent Dieu ne sauroit vouloir

les loix générales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement: mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événemens particuliers à cause d'eux-mêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particulière et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'Être souverainement parfait, c'est-à-dire qui fût infiniment simple et uniforme, et néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des volontés générales lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques événemens superflus, (et même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'ajoute) à une autre manière plus composée et plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de Mr. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Comètes) à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence Divine. »Demander »à Dieu (dit-il), pourquoi il a fait des choses qui »servent à rendre les hommes plus méchans, ce se»roit demander pourquoi Dieu a exécuté son plan »(qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voies »les plus simples et les plus uniformes, et pourquoi »par une complication de décrets qui s'entrecou»passent incessamment, il n'a point empêché le »mauvais usage du libre arbitre de l'homme. Il »ajoute, que les miracles étant des volontés parti»culières, doivent avoir une fin digne de Dieu.«

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes réflexions (ch. 231.) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchans. »Je ne »ferai point scrupule (dit-il) de dire que tous ceux »qui trouvent étrange la prospérité des méchans, »ont très-peu médité sur la Nature de Dieu, et qu'ils »ont réduit les obligations d'une Cause qui gouverne »toutes choses, à la mesure d'une providence tout»à-fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi »donc! il faudroit que Dieu, après avoir fait des »causes libres et des causes nécessaires, par un »mélange infiniment propre à faire éclater les mer»veilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix »conformes à la nature des causes libres, mais si »peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit »à un homme, les bouleverseroit entièrement, à la »ruine de la liberté humaine? Un simple Gouver»neur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses »règlemens et ses ordres autant de fois qu'il plaît »à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, »dont les Loix regardent un bien aussi universel »que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y »a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu »de déroger à ses loix, parce qu'elles ne plairont »pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; par»ce que tantôt un superstitieux jugeant faussement »qu'un monstre présage quelque chose de funeste, »passera de son erreur à un sacrifice criminel; »tantôt une bonne âme, qui néanmoins ne fait pas »assez de cas de la vertu, pour croire qu'on est »assez bien puni quand on n'en a point, se scanda»lisera de ce qu'un méchant homme devient riche, »et jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire »des idées plus fausses d'une Providence générale? »Et puisque tout le monde convient que cette loi »de la nature, Le fort l'emporte sur le foible, a été »posée fort sagement, et qu'il seroit ridicule de pré»tendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase »fragile, qui fait les délices de son maître, Dieu »doit déroger à cette loi pour épargner du chagrin »à ce maître-là; ne faut-il pas avouer qu'il est ri»dicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à »la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme »ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de »bien? Plus le méchant homme se met au dessus »des inspirations de la conscience et de l'honneur, »plus surpasse-t-il en force l'homme de bien; de »sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il »faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine: »et s'ils sont employés dans les Finances tous deux, »il faut, selon le même cours de la nature, que le »méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, »tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, »qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un »méchant homme devînt malade, sont quelquefois »aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre »qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de »la manière qu'il a ses organes composés, ni les »alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire, ne sont »pas capables, selon les loix naturelles, de préju»dicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent »de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole »pas les loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'au»tant plus injustes, que par des combinaisons et des »enchaînemens dont Dieu seul étoit capable, il ar»rive assez souvent que le cours de la nature amène »la punition du péché.«

206. C'est grand dommage que Mr. Bayle a quitté si tôt le chemin où il étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence; car il auroit fait grand fruit, et en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même tems. Je suis d'accord avec le R. P. Mallebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans rai-

son, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événemens individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de volontés particulières telles que ce Père entend, c'est-à-dire, particulières primitives.

207. Je crois même que les Miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événemens; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Père, que Dieu déroge aux loix générales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des loix générales. Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisoit une loi générale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionelles, cette loi ne s'exécuteroit aussi que par des miracles perpétuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le système de l'harmonie préétablie ne seroit point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes: c'est qu'il choisit des règles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen, le système du R. P. Mallebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet étoit supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé, et tout compté, l'effet lui-même seroit moins grand, en estimant, non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont. Les voies plus composées occupent trop de terrein, trop d'espace, trop de lieu, trop de tems, qu'on auroit pu mieux employer.

209. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend, non seulement le bien moral et le bien physique des Créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que métaphysique, et qui regarde aussi les Créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les Créatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien métaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique, et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué *plus* d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce Système. Mr. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire à l'article de Chrysippe Rem. T: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer *quelquefois* à lui-même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit débités autrefois. »Chrysippe (dit-il, »pag. 930.) dans son Ouvrage de la Providence »examina entre autres questions celle-ci: La Nature »des choses, ou la Providence qui a fait le Monde »et le Genre humain, a-t-elle fait aussi les mala»dies à quoi les hommes sont sujets! Il répond que »le principal dessein de la Nature n'a pas été de »les rendre maladifs, cela ne conviendroit pas à la »Cause de tous les biens; mais en préparant »et en produisant plusieurs grandes choses très-bien »ordonnées et très-subtiles, elle trouva qu'il en ré»sultoit quelques inconvéniens, et ainsi ils n'ont pas »été conformes à son dessein primitif et à son but; »ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils »n'ont existé que comme des conséquences. Pour »la formation du corps humain, disoit-il, la plus »fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu d'osse»mens minces et déliés; mais par-là elle devoit »avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux »coups. La Nature préparoit la santé, et en même »tems il a fallu par une espèce de concomitance »que la source des maladies fût ouverte. Il en va »de même à l'égard de la vertu; l'action directe »de la Nature qui l'a fait naître, produit par con»trecoup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit »littéralement, c'est pourquoi je mets ici le Latin »même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui enten-

«dent cette Langue »(Aul. Gell. Lib. 6. c. 1.) Idem »»Chrysippus in eod. lib. (quarto, περὶ προνοίας) »»tractat consideratque, dignumque esse id quaeri »»putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ »»φύσιν γίνονται. Id est naturane ipsa rerum, »»vel providentia quae compagem hanc mundi et »»genus hominum fecit, morbos quoque et debili»»tates et aegritudines corporum, quas patiuntur »»homines, fecerit. Existimat autem non fuisse »»hoc principale naturae consilium, ut faceret ho»»mines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc con»»venisse naturae auctori parentique rerum om»»nium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque »»magna gigneret pareretque aptissima et utilis»»sima, alia quoque simul agnata sunt incommoda »»iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non »»per naturam, sed per sequelas quasdam neces»»saria facta dicit, quod ipse appellat κατὰ πα»»ρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora »»hominum natura fingeret, ratio subtilior et uti»»litas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minu»»tisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc uti»»litatem rei majoris alia quaedam incommoditas »»extrinsecus consecuta est; ut fieret caput tenuiter »»munitum et ictibus offensionibusque parvis fra»»gile. Proinde morbi quoque et aegritudines par»»tae sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle, inquit, »»dum virtus hominibus per consilium naturae »»gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam »»nata sunt.« Je ne pense pas qu'un Païen ait »pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance »où il étoit de la chute du premier homme, chute »que nous n'avons pu savoir que par la révélation, »et qui est la vraie cause de nos misères: si nous »avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages »de Chrysippe, ou plutôt si nous avions ses Ouvra»ges, nous aurions une idée plus avantageuse que »nous n'avons de la beauté de son génie.«

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans Mr. Bayle changé. Après avoir rapporté dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial (chap. 155. pag. 992. T. III.) ces paroles de Mr. Jaquelot qui sont fort à mon gré: »Changer »l'ordre de l'Univers, est quelque chose de plus »haute importance infiniment que la prospérité d'un »homme de bien. Il ajoute: Cette pensée a quel»que chose d'éblouissant: le P. Mallebranche l'a »mise dans le plus beau jour du monde, et il a »persuadé à quelques-uns de ses Lecteurs, qu'un »système simple et très fécond est plus convenable »à la sagesse de Dieu qu'un système plus composé »et moins fécond à proportion, mais plus capable »de prévenir les irrégularités. Mr. Bayle a été de »ceux qui crurent que le P. Mallebranche donnoit »par-là un merveilleux dénouement, (c'est M. Bayle »lui-même qui parle;) mais il est presque impos»sible de s'en payer, après avoir lu les Livres de »Mr. Arnaud contre ce système, et après avoir con»sidéré l'idée vaste et immense de l'Être souverai»nement parfait. Cette idée nous apprend qu'il »n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un »plan simple, fécond, régulier et commode en même »tems à toutes les créatures.«

211. Etant en France, je communiquai à Mr. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en Latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. Mallebranche, mais même avant que le Livre de la Recherche de la Vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avoit été permis, à cause qu'il avoit été enveloppé dans le meilleur plan de l'Univers, y étoit déjà employé; et Mr. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Père, lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, et d'en juger plus sévèrement. Cependant je ne suis pas tout-à-fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par Mr. Bayle; et je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé et moins fécond puisse être plus capable de prévenir les irrégularités. Les règles sont les volontés générales: plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité; la simplicité et la fécondité sont le but des règles. On m'objectera, qu'un système fort uni sera sans irrégularités. Je réponds, que ce seroit une irrégularité d'être trop uni, cela choqueroit les règles de l'harmonie. Et citharaedus ridetur chorda qui semper oberrat eadem. Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même tems à toutes les Créatures, et je le juge à posteriori; car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant encore montré à priori dans des exemples pris des Mathématiques, et j'en donnerai un tantôt. Un Origéniste qui voudra que celles qui sont rationelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit S. Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière, est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en Géometrie, quand il s'agit de maximis et minimis. Si le chemin d'A à B

qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les égaux sont ceux dont la quantité est la même, et les semblables sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu Mr. Sturmius, Mathémacien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit Livre sous le titre d'Euclides Catholicus, où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans des matières non Mathématiques, encouragé à cela par feu Mr. Erhard Weigel, qui avoit été son Précepteur. Dans ce Livre, il transfère aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des égaux, et il forme cet axiome: Si similibus addas similia, tota sunt similia; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il auroit été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant, Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia. Aussi les Géomètres ont souvent coûtume de demander non tantum similia, sed et similiter posita.

213. Cette différence entre la quantité et la qualité paroît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie: mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvoit faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistoient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou similaires; il faudroit dire que la partie du bon et du beau seroit belle et bonne comme le tout, puisqu'elle seroit toujours ressemblante au tout: mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la Géométrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espèce de Géométrie que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son tems, appelloit Empirique. Elle se sert d'expériences démonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces, et en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant, comme il faut, en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypoténuse; c'est démontrer empiriquement la 47. proposition du I. Livre d'Euclide. Or supposé que quelques unes de ces pièces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former; et ce composé défectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étoient prises détachées sans aucun égard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pièces égarées se retrouveront, et qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et régulière, qui est le grand quarré entier, et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avoit été fait des seules pièces qu'on n'avoit point égarées. Le composé accompli répond à l'Univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'Univers, où nous trouvons des défauts que l'Auteur des choses a souffert, parce qu'autrement, s'il avoit voulu réformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'auroit pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: »ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis »in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.« (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71.) Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le Livre de Marc Aurèle, (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle) cite aussi des passages des Auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un Prince (p. 963.) qui fait bâtir une Ville, et qui par un faux goût aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, et un caractère hardi et singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une véritable grandeur d'âme, il préfèrera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirois pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préfèrera avec raison la beauté de la structure d'un Palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité, et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages

à la fois, et que le Château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore, qu'il est vrai que nos Législateurs ne peuvent jamais inventer des règlemens qui soient commodes à tous les particuliers, »Nulla lex satis commoda omnibus est; id »modo quaeritur, si majori parti et in summam »prodest. (Cato ap. Livium L. 34. circa init.) Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance et en intelligence, qu'en bonté et qu'en véritable grandeur. Je réponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'Univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, vu qu'ils étoient nécessaires, non seulement à la santé et à l'intégrité de l'Univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'Empereur Marc Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième Livre de ses Soliloques. »Duplici ratione (dit-il) diligas oportet, quicquid »evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coor»dinatum et ad te quodammodo affectum est; al»tera quod universi Gubernatori prosperitatis et »consummationis atque adeo permansionis ipsius »procurandae (*της εὐοδίας καὶ της συντελείας »καὶ της συμμονῆς αὐτῆς*) ex parte causa est.« Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un, diligas oportet (*ἐρᾶν χρὴ*) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être nécessaire, et pour être destinée ou attachée à quelqu'un: et ce qui seroit un mal pour moi, ne cesseroit pas de l'être parce qu'il seroit le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'Univers, est entre autres, que le bien général devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'Auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet Empereur et des Stoïciens étoit, qu'ils s'imaginoient que le bien de l'Univers devoit faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevoient Dieu comme l'âme du Monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme: Dieu, selon nous, est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, et non pas pour en recevoir. Melius est dare quam accipere: sa béatitude est toujours parfaite, et ne sauroit recevoir aucun accroissement, ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, après M. Arnaud. Elle est compliquée: car ils prétendent que Dieu seroit nécessité, qu'il agiroit nécessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il auroit été impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés et les autres maux. C'est nier en effet que cet Univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit: nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous expérimentons ne pouvoient point être raisonnablement exclus de l'Univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. »Seroit-il possible (dit-il, ch. 151. de la »Réponse aux Provinc. T. III. p. 890.) qu'une Na»ture dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la »science, la puissance sont infinies, qui aime la »vertu souverainement, comme son idée claire et »distincte nous le fait connoître, et comme chaque »page presque de l'Ecriture nous l'affirme, n'auroit »pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable »et proportionné à ses fins? Seroit-il possible que »le vice seul lui eût offert ce moyen? On auroit »cru au contraire qu'aucune chose ne convenoit »mieux à cette Nature, que d'établir la vertu dans »son ouvrage à l'exclusion de tout vice.« M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'Univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection auroit lieu, s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par-tout. Il dira, qu'il suffit que le vice règne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral, que de mal moral, dans les Créatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le débite: il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations qu'ils leur donnent: je parle de ceux

qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises conséquences, dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encore ce que M. Descartes, (dans une de ses Lettres) trouve à redire au Livre de M. Hobbes de Cive, dont on n'avoit imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'Auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car quoique M. Descartes reconnoisse que ce Livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie pratique que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce Livre de M. Hobbes, étoit qu'il prenoit statum legalem pro naturali, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servoit de mesure et de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vue. Car selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose: mais M. Hobbes appelle l'état naturel celui qui a le moins d'art; ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est à-dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachoient la notion du Droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus, que je trouvois dans le Livre de la Fausseté des vertus humaines, le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes de Cive.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le Genre-humain, comme l'on suppose que le nombre des Réprouvés surpasse celui des Elus; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'Univers; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les Monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la Foi et de la Raison; savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections, est qu'on confond l'apparent avec le véritable; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulteroit d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences; car il seroit déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées, aux démonstrations de la Raison, et aux révélations de la Foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou que le décret de créer le meilleur: et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des Créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu et hait souverainement le vice, et que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud et M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, et d'établir un meilleur entre tous les plans de l'Univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. »Avez-vous bien pensé, dit M. Arnaud au R. P. Mallebranche »(dans ses Réflexions sur le nouveau Système de »la Nature et de la Grace, T. II. 385.) qu'en avan»çant de telles choses vous entreprenez de renver»ser le premier article du Symbole, par lequel nous »faisons profession de croire en Dieu le Père tout»puissant?« Il avoit déjà dit auparavant (p. 362.) »Peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi»même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette »suite fâcheuse, qui est que la plupart des hommes »se perdent, porte plus le caractère de la bonté »de Dieu, qu'une autre conduite qui avoit été cause, »si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se se»roient sauvés?« Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Rép. au Provincial, ch. 151. pag. 900. T. III.) »Si l'on adopte de tels éclaircissemens, (dit-il) on »se voit contraint de renoncer aux notions les plus »évidentes sur la nature de l'Etre souverainement »parfait. Elles nous apprennent que toutes les cho»ses qui n'impliquent point contradiction lui sont »possibles, que par conséquent il lui est possible »de sauver des gens qu'il ne sauve pas: car quelle »contradiction résulteroit-il de ce que le nombre »des Elus seroit plus grand qu'il ne l'est? Elles »nous apprennent que puisqu'il est souverainement »heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse »exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il ne »le puisse? Nous cherchions quelque lumière qui

»nous tirât des embarras où nous nous trouvons »en comparant l'idée de Dieu avec l'état du Genre-»humain, et voilà que l'on nous donne des éclair-»cissemens qui nous jettent dans des ténèbres plus »épaisses.«

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait; et qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelqu'un prétendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite; et accusoit ceux qui le nient, de renverser l'Article de la Foi, suivant lequel nous croyons en Dieu le Père tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoît tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le foible, le bien et le mal: elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de Créatures; et par ce moyen la Sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels, qu'elle compare encore entre eux: et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions, est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement, le plan de l'Univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de tems.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, et sur-tout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourroient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté: d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qui ne sauroit faire l'impossible. Est-il possible, disoit Mr. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très possible et même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point: autrement Dieu l'auroit préféré.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'Univers il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais Mr. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle: (ubi supra, ch. 151. p. 899.) »On croyoit disputer avec un homme qui supposât »avec nous que la bonté et que la puissance de Dieu »sont infinies, aussi-bien que sa sagesse; et l'on »voit qu'à proprement parler cet homme suppose »que la bonté et que la puissance de Dieu sont ren-»fermées dans des bornes assez étroites.« Quant à cela, on y a déjà satisfait: l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnoît qu'elle s'étend ad maximum, ad omnia, à tout ce qui n'implique aucune contradiction: et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, ad optimum. Mais Mr. Bayle poursuit: »Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est né-»cessité par sa sagesse à créer, et puis à créer pré-»cisément un tel ouvrage, et enfin à le créer préci-»sément par telles voies. Ce sont trois servitudes »qui forment un fatum plus que Stoïcien, et qui »rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur »sphère. Il semble que, selon ce système, Dieu »auroit pu dire, avant même que de former ces dé-»crets: Je ne puis sauver un tel homme, ni dam-»ner un tel autre,« quippe vetor fatis, »ma sagesse »ne le permet pas.«

228. Je réponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appeller cela fatum, c'est le prendre dans

un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté: Fatum vient de fari, parler, prononcer; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas, c'est abuser des termes. Le Sage ne veut que le bon: est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut-on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disoit, que celui-là est dans une servitude naturelle (natura servus) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplait, et sur-tout à ce qui déplait avec raison: la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paroît donc que Mr. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appellant esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avoit encore dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891.) »Si la vertu, ou quelque autre »bien que ce soit, avoient eu autant de convenance »que le vice avec les fins du Créateur, le vice n'au»roit pas eu la préférence; il faut donc qu'il ait été »l'unique moyen dont le Créateur ait pu se servir; »il a donc été employé par pure nécessité. Comme »donc il aime sa gloire, non pas par une liberté »d'indifférence, mais nécessairement, il faut qu'il »aime nécessairement tous les moyens sans lesquels »il ne pourroit point manifester sa gloire. Or si le »vice, entant que vice, a été le seul moyen de par»venir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime néces»sairement le vice, entant que vice; à quoi l'on ne »peut songer sans horreur, et il nous a révélé tout »le contraire.« Il remarque en même tems, que certains Docteurs Supralapsaires (comme Retorfort, par exemple) ont nié que Dieu veut le péché, entant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, entant que punissable et pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable, qu'entant quelle est vicieuse.

230. Mr. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, et en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai, que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par-là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les Créatures. Car si cela étoit, il se procureroit cette gloire toujours et par-tout. Le décret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme moyen, mais comme condition sine qua non; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est le seul moyen; il seroit tout-au-plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. »Autre conséquence affreuse (poursuit Mr. Bayle:), »la fatalité de toutes choses *revient: il* »n'aura pas été libre à Dieu d'arranger d'une autre »manière les événemens, puisque le moyen qu'il a »choisi de manifester sa gloire étoit le seul qui fût »convenable à sa sagesse.« Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer: elle n'intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage: elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. »Que deviendra donc« (ajoute-t-il) »le franc-arbitre de l'homme? n'y aura-t-il »pas eu nécessité et fatalité qu'Adam péchât? Car »s'il n'eût point péché, il eût renversé le plan unique »que Dieu s'étoit fait nécessairement.« C'est encore abuser des termes. Adam péchant librement étoit vu de Dieu parmi les idées des possibles, et Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce décret ne change point la nature des objets: il ne rend point nécessaire ce qui étoit contingent en soi, ni impossible ce qui étoit possible.

232. Mr. Bayle poursuit (p. 892.): »Le sub»til Scot affirme avec beaucoup de jugement, que »si Dieu n'avoit point de liberté d'indifférence, au»cune Créature ne pourroit avoir cette espèce de »liberté.« J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifférence d'*équilibre*, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre Mr. Bayle reconnoît (plus bas au chap. 168. p. 1111.) que ce qu'on appelle indifférence, n'exclut point les inclinations et les plaisirs prévenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est-à-dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore (au dit ch. 157. pag.

893.): »Si Dieu n'est point déterminé à créer le »Monde par un mouvement libre de sa bonté, mais »par les intérêts de sa gloire, qu'il aime nécessai»rement, et qui est la seule chose qu'il aime, car »elle n'est point différente de sa substance: et si »l'amour qu'il a pour lui-même l'a nécessité à ma»nifester sa gloire par le moyen le plus convenable, »et si la chute de l'homme a été ce moyen-là; il »est évident que cette chute est arrivée de toute né»cessité, et que l'obéissance d'Eve et Adam aux »ordres de Dieu étoit impossible.« Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement: l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres; et puisqu'il y avoit des plans possibles, où les premiers parens ne pécheroient point, leur péché n'étoit donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que Mr. Bayle reconnoit ici, que Dieu s'est déterminé à créer le Monde par un mouvement libre de sa bonté; et nous ajoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que Mr. Bayle dit (ch. 165. p. 1071.): »Le moyen le plus »propre pour parvenir à une fin, est nécessairement »unique« (c'est fort bien dit, au moins dans les cas où Dieu a choisi): »Donc si Dieu a été porté in»vinciblement à se servir de ce moyen, il s'en est »servi nécessairement.« (Il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé: mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire, ou absolument invincible; la chose pouvoit aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de différens partis tous possibles: ainsi métaphysiquement parlant, il pouvoit choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur; mais il ne le pouvoit point moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de Géométrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens, et autres considérations accidentelles du milieu) est unique; c'est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis déterminé à y aller, quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le Sage; c'est pourquoi les conséquences suivantes tombent.) »Donc il n'a pû faire »que ce qu'il a fait. Donc ce qui n'est point arrivé »ou n'arrivera jamais, est absolument impossible:« (ces conséquences tombent, dis-je: car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction; comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles? Mr. Bayle a réfuté cela lui-même dans un endroit opposé aux Spinosistes que nous avons cité ci-dessus, et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction: maintenant il change de style et de termes.) »Donc la persévérance d'Adam dans l'in»nocence a été toujours impossible; donc sa chute »étoit absolument inévitable, et antécédemment »même au décret de Dieu, car il impliqueroit con»tradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée »à sa sagesse: c'est au fond la même chose de dire, »cela est impossible à Dieu, et de dire, Dieu le »pourroit faire, s'il vouloit, mais il ne peut pas le »vouloir.« (C'est abuser des termes en un sens, que de dire ici, on peut vouloir, on veut vouloir: la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir).

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement: autrement on changeroit la nature des termes, et on rendroit inutile la distinction entre le possible et l'actuel; comme faisoit Abailard, et comme Wiclef paroit avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, et qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement, et qu'il n'est point nécessité: il n'y auroit point de choix ni de liberté, s'il n'y avoit qu'un seul parti possible.

236. Il faut encore répondre aux syllogismes de Mr. Bayle, afin de ne rien négliger, de ce qu'un si habile homme a opposé: ils se trouvent au chap. 151. de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, p. 900. 901. Tom. 3.

PREMIER SYLLOGISME.

»Dieu ne peut rien vouloir, qui soit opposé à »l'amour nécesssaire qu'il a pour sa sagesse.«

»Or le salut de tous les hommes est opposé à l'a»mour nécessaire que Dieu a pour sa sagesse.«

»Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les »hommes.«

La majeure est évidente par elle même; car on ne peut rien, dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure; car quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté conséquente et décrétoire. Et cette volonté conséquente n'étant qu'un résultat des volontés libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

»L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu »comprend entre autres choses le péché de tous les »hommes, et la damnation éternelle de la plus grande »partie des hommes.«

»Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus »digne de sa sagesse.«

»Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui com»prend entre autres le péché de tous les hommes, »et la damnation éternelle de la plus grande partie »des hommes.«

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien: car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que Mr. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152.) contre le système des Supralapsaires, et particulièrement contre le Discours que Théodore de Bèze fit dans le Colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner; mais j'avoue que le système même de Bèze ne satisfait point. Ce Colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. »Dieu a créé le Monde à sa gloire; sa »gloire n'est connue (selon Bèze) si sa miséricorde »et sa justice n'est déclarée: pour cette cause il a »déclaré aucuns certains hommes de pure grace à »vie éternelle, et aucuns par juste jugement à dam»nation éternelle. La miséricorde présuppose la »misère, la justice présuppose la coulpe (il pouvoit ajouter qu'encore la misère suppose la coulpe). »Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, »il a créé l'homme bon et juste, mais muable, et »qui peut pécher de sa franche volonté. L'homme »n'est point chu à la volée ou témérairement, ni »par les causes ordonnées par quelque autre Dieu, »selon les Manichéens, mais par la providence de »Dieu; toutefois de telle sorte que Dieu ne fut point »enveloppé dans la faute: par autant que l'homme »n'a point été contraint de pécher.«

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés: il n'est pas fort propre à faire voir la Sagesse, la Bonté et la Justice de Dieu; et heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misère, il n'y auroit ni coulpe, ni misère dans le monde, car celles qu'on allègue ici ne suffisent point. Il déclareroit mieux sa miséricorde en empêchant la misère, et il déclareroit mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité, dont le meilleur plan de l'Univers est capable; et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout; l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est l'unique remède qui remplit ce qui manque à tous les Systèmes, de quelque manière qu'on range les décrets. S. Augustin a déjà favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Ève ce que le Poète dit de la main de Mutius Scaevola:

Si non erasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le célèbre Prélat Anglois, qui a fait un Livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par Mr. Bayle dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentimens que j'ai soutenus ici, et paroisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas les règles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais décernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise: et comme si même la volonté de la Créature, entant que libre, ne choisissoit pas, parce que l'objet lui paroît bon, mais par une détermination purement arbitraire,

indépendante de la représentation de l'objet; cet Evêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paroît contraire dans la sienne. Il dit que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi, est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnoître que la bonté est l'objet et la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien ici:

Sic placuit Superis; quaerere plura nefas.

ESSAIS
SUR
LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.
TROISIÈME PARTIE.

241. Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral: le mal physique, c'est-à-dire les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis, suivant Grotius. L'on pâtit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du mal physique, c'est-à-dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal métaphysique, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'Univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre; et il est bon de considérer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces défauts et ces monstres, que de violer les Loix générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularité dans les Mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir: c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événemens individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou série de nombres tout-à-fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre; et cependant celui qui saura la clef du chifre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la series est tout-à-fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions, et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, sur tout en ne considérant qu'une partie de la ligne; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un Géomètre trouveroit la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités: et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'Univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.): Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid: Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit désordre; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entens encore quantité d'autres défauts apparens. Nous ne connoissons presque que la superficie de notre Globe, nous ne pénétrons guères dans son intérieur, au-delà de quelques centaines de toises: ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroît l'effet de quelques grands bouleversemens. Il semble que ce Globe a été un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette écorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion: on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux et de minéraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux: et la mer toute entière peut être une espèce d'oleum per deliquium, comme l'huile de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'étoit refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissout et imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre Globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais après le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croute formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres Mr. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roi de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué; et plusieurs déluges et inondations ont laissé des sédimens, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, et le Globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands changemens en peu de mots: la séparation de la lumière et des ténèbres indique la fusion causée par le feu; et la séparation de l'humide et du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent présentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce Globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces désordres sont allés dans l'ordre. Les désordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les tâches du Soleil et les Comètes: mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un tems que les Planètes passoient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve régulier: peut-être qu'il en est de même des Comètes; la Postérité le saura.

246. On ne compte point parmi les désordres l'inégalité des conditions, et Mr. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs? pourquoi les fourmis ne sont pas des paons? Et s'il falloit de l'égalité par-tout, le pauvre présenteroit requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. Mr. Bayle dira, qu'il y a de la différence entre une privation du bien, et un désordre; entre un désordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, et un désordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre défaut véritable qui seroit dans l'Univers, quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que Mr. Bayle n'approuve point que les désordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la félicité des créatures raisonnables; ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure, selon lui (Réponse posthume à Mr. Jaquelot, p. 183.), «que Dieu n'a créé le Monde que pour faire voir «sa science infinie de l'Architecture et de la Mé«canique, sans que son attribut de bon et d'ami de «la Vertu ayent eu aucune part à la construction «de ce grand Ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit «que de science; il aimeroit mieux laisser périr «tout le Genre humain, que de souffrir que quel«ques atomes aillent plus vite ou plus lentement «que les loix générales ne le demandent.» Mr. Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes, et celui des causes finales, sont parallèles entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte; que la matière est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais (dira Mr. Bayle) Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employoit-il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés; mais

un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, et rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse générale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, et n'a employé que les miracles qui y étoient nécessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'Univers: il réplique, que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux miracles (dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte: il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. Mallebranche le tient aussi; et ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des créatures, et sont véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tout le cours de l'Univers, à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun; et après le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seroient venues sans le miracle: après quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroit.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, Mr. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, et je vois que Mr. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment: et c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bêtes, que plusieurs Cartésiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est: il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité: sans la réflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paroit que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme: car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des expériences sensuelles: et dans cet état, leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, et revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que Mr. Bayle agite cette Question; s'il y a plus de mal physique, que de bien physique, dans le monde? Rép. aux Questions d'un Provinc. ch. 75. Tom. 2. Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, et je comprens là-dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir? Mr. Bayle paroit être dans ce sentiment; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien, quand on n'a point de mal: c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie:

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne sauroit être blâmé avec justice:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, et dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous apperçevons-nous du bien de la santé, et d'autres

biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (Tom I. Lettre 9.) que la Raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent, et la grandeur des plaisirs, seroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un Ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé, et diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis: et généralement les plaisirs corporels sont une espèce de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les uns, que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Mothe le Vayer (Lettre 134.) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la providence lui avoit déjà imposé. Mais j'ai déjà dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celui qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Mothe le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit déjà joué, s'il eût été nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour fair durer la joie. Cardan déjà vieillard étoit si content de son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celui d'un jeune-homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Mothe le Vayer le rapporte lui-même, sans le critiquer. Il paroît que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entens pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons; mais tel que celui de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses défauts, et auroit été incomparable sans ces défauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu et de l'Univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les Stoïciens et les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale et la leur, qu'il y en a entre la joie et la patience: car leur tranquillité n'étoit fondée que sur la nécessité; la nôtre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du Sage? Aristote en demeure d'accord: les Stoïciens étoient d'un autre sentiment, et même les Epicuriens. M. Descartes a renouvellé celui de ces Philosophes: il dit dans la Lettre qu'on vient de citer, « que même parmi les « plus tristes accidens et les plus pressantes dou- « leurs, on y peut toujours être content, pourvu « qu'on sache user de la Raison. » M Bayle dit là-dessus, (Rép. au Prov. T. 3 ch. 157. pag. 991.) que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remède dont presque personne ne sait la préparation. Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourroient parvenir à force de méditation et d'exercice. Car sans parler de vrais martyrs, et de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'enhaut, il y en a eu de faux qui les ont imités; et cet esclave Espagnol qui tua le Gouverneur Carthaginois, pour venger son maître, et qui en témoigna beaucoup de joie dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes. Pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui? On peut dire d'un avantage, comme d'un désavantage:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des Nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis, et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus: l'on ne sauroit lire sans étonnement, avec quelle intrépidité et presque insensibilité ils bravent leurs ennemis qui les rôtissent à petit feu, et les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps et du coeur, et les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manières,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline:

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces Sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conser-

ver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins, sujets et élèves du Vieux ou plutôt Seigneur (Senior) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peut-être quelque chose d'approchant; et ce Calanus, qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, et exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens Philosophes de leur pays. Je ne m'attens pas qu'on fonde sitôt un Ordre Religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection: de telles gens seroient trop au dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guères d'en faire provision aux dépens de nos commodités orginaires, quoiqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdroit.

258. Cependant cela même et une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.

Mala nostra longe judico vinci a bonis

Homère et plusieurs autres Poètes étoient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien: mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la Nature pour une marâtre, et qui prétend que l'homme est la plus misérable et la plus vaine de toutes les Créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point: on n'est pas assez misérable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humain; apparemment parcequ'ils ne voient point d'autres Créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Méric Casaubon, qui dans ses Notes sur le Xénophane de Diogène Laerce loue fort les beaux sentimens d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, quae spirant θεόπνευστον pectus. Sénéque (Lib. 4 c. 5. de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la Nature nous a comblés. M. Bayle dans son Dictionaire, article Xénophane, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celles du Poète Diphilus dans les Collections de Stobée, dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin:

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès seroit bientôt terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdroit sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques Théologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre Religion, en disant que les vertus des Païens n'étoient que splendida peccata, des vices éclatans. C'est une saillie de S. Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture, et qui choque la Raison. Mais il ne s'agit ici que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulièrement les prospérités et les adversités de cette vie. M. Bayle voudroit presque écarter la considération de la santé; il la compare aux corps raréfiés, qui ne se font guères sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pèsent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seroient un vrai mal, et la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18.) avoit dit, que les hommes sont si délicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tout les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds, que le présent sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je lui accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces réflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que tout compté et tout rabbatu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Païens, peu contens de leurs Dieux, se soient plaints de Prométhée et d'Epimethée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; et qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silène nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roi Midas, et pour le

prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence; que le premier et le plus grand des biens étoit de ne point naître, et le second, de sortir promtement de cette vie. (Cic. Tuscul. lib. 1.) Platon a cru que les âmes avoient été dans un état plus heureux, et plusieurs des Anciens, et Cicéron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance,) ont cru que pour leurs péchés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendoient par-là une raison de nos maux, et confirmoient leurs préjugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Païens, les maux de cette vie seroient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures; j'ose dire dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la Religion, nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan de utilitate ex adversis capienda, et Novarini de occultis Dei beneficiis.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des Grands, qui passent pour les plus heureux: l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais très sensibles au mal. Quelqu'un dira: tant pis pour eux; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependent des Grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faits, qui se consolent facilement de leurs malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde; et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, Prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, et que le remords d'avoir opprimé la République, l'a peut-être tourmenté: mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, et que Mécénas lui a fait concevoir apparemment, que Rome avoit besoin d'un Maître. Si Auguste n'avoit point été converti sur ce point, Virgile n'auroit jamais dit d'un damné:

Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem.
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste auroit cru, que lui et César étoient désignés par ces vers, qui parlent d'un Maître donné à un Etat libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisoit aussi peu d'application à son Règne, qu'il regardoit comme compatible avec la liberté, et comme un remède nécessaire des maux publics, que les Princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des Rois blâmés dans le Télémaque de Monsieur de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, Auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots, au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur: il paroît être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie; car en mourant il dit un vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce Plaudite qu'on avoit coutume de dire à l'issue d'une Pièce de théâtre bien jouée. Suétone le rapporte:

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au Genre-humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'Univers. Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoît pas assez le mérite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son Doctor perplexorum (p. 3. cap. 12.) » Il » s'élève souvent des pensées dans les âmes des per» sonnes mal instruites, qui les font croire qu'il y » a plus de mal que de bien dans le monde: et » l'on trouve souvent dans les poésies et dans les » chansons des Païens, que c'est comme un mira» cle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu » que les maux sont ordinaires et continuels. Cette » erreur ne s'est pas seulement emparée du vul» gaire, ceux mêmes qui veulent passer pour sages » ont donné là-dedans. Et un Auteur célèbre » nommé Alrasi, dans son Sepher Elobuth ou » Théosophie, y a mis entre beaucoup d'autres ab» surdités, qu'il y a plus de maux que de biens, et » qu'il se trouveroit, en comparant les recréations » et les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tran» quilité, avec les douleurs, les tourmens, les trou» bles, les défauts, les soucis, les chagrins et les » afflictions, dont il est accablé, que notre vie est » un grand mal, et une véritable peine qui nous est in» fligée pour nous punir. » Maimonide ajoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils infèrent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'Univers.

263. M Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considé-

rant les paroles du Rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du Genre-humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: et il y a de l'apparence que l'Auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire, que si l'on considéroit la petitesse de l'homme par rapport à l'Univers, on comprendroit avec évidence, que la supériorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ni parmi les Corps célestes, ni parmi les élémens et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au Genre-humain qui nous est connue. Mai j'ai donné à considérer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les Créatures raisonnables en général, et que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces Créatures, ne soit le plus parfait Etat: comme en considérant le bien et le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence, et qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'Univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même, quand on demande, s'il faut les attribuer à Dieu; ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la Raison ou l'expérience à la Religion. Je sais qu'il a coutume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc-arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc-arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, et qui y a concouru; et il débite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des Méthodes des Rigides et du dogme des Supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier; parce que les autres systèmes, quoiqu'ils en font cesser quelques-unes, ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué, satisfait à tout: cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois goûter cette maxime de M. Bayle, et je préférerois un système qui lèveroit une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferoit à rien. Et la considération de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélérat, quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hazard, y ont beaucoup de part; en est-il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté: car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchans de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soi-même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas: et en nous donnant la lumière de la Raison, il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce Discours, et d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune difficulté; et nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, et comme font presque tous les Pères de l'Eglise, et les Prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que per la predica, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paroître plus juste ni plus exact que cette méthode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles avant ses Décrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan général le demandoit: de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin, et prêcher comme Pélage.

266. Cette méthode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne sauroit être blâmées, sert sur-tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois Professeur en Philosophie à Altorf, (Université établie dans le pays de la République de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotélicien, mais qui a été reconnu enfin Socinien caché, avoit fait un pe-

tit Discours intitulé, Démonstration contre l'éternité des peines. Elle étoit fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande; et je répondis qu'il y avoit une considération à faire, qui étoit échappée à feu Monsieur Sonerus: c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnés demeurant méchans, ils ne pouvoient être tirés de leur misère; et qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; thèse que je n'avois pas assez examinée pour en prononcer. Je sais que l'opinion commune des Scolastiques, après le Maître des Sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démérite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Théologien célèbre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son Livre de l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit il, (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature; la justice lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grace, et non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles Théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je viens de faire. Jean Gerhard Théologien célèbre de la Confession d'Ausbourg (in Locis Theol. loco de Inferno §. 60.) allègue entre autres argumens que les damnés ont toujours une mauvaise volonté et manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Théologien de Heidelberg, ayant formé cette question, (dans son Traité de Fide) pourquoi le péché mérite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, quod non cessante peccato non potest cessare poena. Et le P. Drexelius, Jésuite, dit dans son Livre intitulé Nicetas, ou l'Incontinence Triomphée, (liv. 2. ch. 11. §. 9.) »Nec mirum damnatos semper torqueri, continuè blasphemant, et sic »quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.« Il rapporte et approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité, (liv. 2 ch. 15.) en disant: »Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.« Et il donne à connoître par-là que ce sentiment est assez ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du Pape Grégoire le Grand, (lib. 4. Dial. c. 44.) que les damnés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévu par une espèce de science moyenne qu'ils auroient toujours péché, s'ils avoient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire. M. Fecht allègue encore plusieurs célèbres Théologiens Protestans pour le sentiment de Mr. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. Mr. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. Mr. Jurieu dans son Livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celui que Mr. Nicole avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379.) »que la »Raison nous dit, qu'une Créature qui ne peut cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être »misérable.« Monsieur Jaquelot, dans son Livre de la Foi et de la Raison (p. 220.) croit, »que les »damnés doivent subsister éternellement privés de »la gloire des bienheureux, et que cette privation »pourroit bien être l'origine et la cause de toutes »leurs peines, par les réflexions que ces malheureuses Créatures feront sur leurs crimes qui les auront »privées d'un bonheur éternel. On sait quels cuisans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui »se voient privés d'un bien, d'un honneur considérable qu'on leur avoit offert, et qu'ils ont rejeté, »sur-tout lorsqu'ils en voient d'autres qui en sont »revêtus.« Ce tour est un peu différent de celui de Mr. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourmens. L'Origéniste de Mr. le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque Choisie (Tom. 7. p. 341.). »Dieu, qui a prévu que l'homme »tomberoit, ne le damne pas pour cela; mais seulement parce que pouvant se relever, il ne se relève pas, c'est-à-dire, qu'il conserve librement ses »mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie.« S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchans à la continuation de leur coulpe.

269. Mr. Bayle dit (Rép. au Provinc. chap. 175. p. 1188.) »que ce dogme de l'Origéniste est »hérétique, en ce qu'il enseigne que la damnation »n'est pas simplement fondée sur le péché, mais »sur l'impénitence volontaire«: mais cette impénitence volontaire n'est-elle pas une continuation du péché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se relève pas; et j'ajouterois que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la Grace pour se relever. Mais après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours

dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exemt de la nécessité, mais non exemt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un Livre de l'Origine du mal, sur lequel Mr. Bayle a fait des remarques dans le second Tome de sa Réponse aux Questions d'un Provincial, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On représente le sentiment de ce Prélat (après l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit »des damnés tout autant de fous qui sentiront vivement »leurs misères, mais qui s'applaudiront pourtant de »leur conduite, et qui aimeront mieux être, et »être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. »Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, »comme les gens en colère, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses »mêmes qui ne font qu'accroître leur misère. On »ajoute, que les impies auront tellement accoutumé »leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront »plus désormais d'autres, et passant perpétuellement »d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de désirer perpétuellement des choses dont »ils ne pourront jouir, et dont la privation les »jetera dans des désespoirs inconcevables, sans que »l'expérience les puisse jamais rendre plus sages »pour l'avenir, parce que par leur propre faute ils »auront entièrement corrompu leur entendement, »et l'auront rendu incapable de juger sainement »d'aucune chose.«

271. Les Anciens ont déjà conçu que le Diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourmens, et qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorète étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute; mais que le Diable rebuta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les Théologiens conviennent ordinairement que les Diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphèment; et un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misère. On peut lire sur cela le savant Traité de Mr. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems, qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du Pape Grégoire le Grand est connu, comme si par ses prières il avoit tiré de l'Enfer l'âme de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si célèbre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de suspasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prières, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prières de saint Gregoire avoient la force des remèdes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des Enfers; et s'il avoit continué de faire de telles prières, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
Ipse repertorem Medicinae talis et artis
Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescale, Moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les Théologiens de son tems, et même ceux du nôtre, vouloit que les réprouvés devoient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables: mais on n'a jamais droit de se croire réprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la Messe des morts est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés; et suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter meliorem mentem. Origène s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. »Dieu noubliera pas d'avoir pitié, et ne supprimera pas toutes ses miséricordes dans sa colère;« S. Augustin répond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, et qu'elles soient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini, quant à la durée; et néanmoins elle auroit un non plus ultra, quant à la grandeur de la diminution; comme il y a des figures asymptotes dans la Géometrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la Parabole du mauvais Riche représentoit l'état d'un véritable damné, les hypothèses qui les font si fous et si méchans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères, ne paroît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Grégoire le Grand (IX. Mor. 39.) croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le Maitre des Sentences, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde; mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plutôt le salut de ses frères, que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitoit, auroit servi à sau-

ver beaucoup de monde; et celui qui se plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns, plus que celle des autres; mais absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant révélé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puisqu'il est permis désormais de recourir à l'abus du libre-arbitre, et à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission Divine de cet abus est justifiée d'une manière assez évidente, le système ordinaire des Théologiens se trouve justifié en même tems. Et c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des Créatures. La première méchanceté nous est connue, c'est celle du Diable et de ses Anges: le Diable pèche dès le commencement, et le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les oeuvres du Diable: 1. Jean III. 8. Le Diable est le père de la méchanceté, meurtrier dès le commencement, et n'a point persévéré dans la vérité: Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point épargné les Anges qui ont péché, mais les ayant abîmés avec des chaînes d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a réservé sous l'obscurité en des liens éternels, (c'est-à-dire durables) jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur propre demeure: Jud. V. 6. D'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux Lettres doit avoir été vue par l'Auteur de l'autre.

274. Il semble que l'Auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres Ecrivains Canoniques avoient laissé dans l'obscurité: il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le Ciel. Michael et ses Anges combattoient contre le Dragon, et le Dragon combattoit lui et ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le Ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appellé Diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut jeté en terre, et ses Anges furent jetés avec lui, Apoc. XII. 7. 8. 9. Car quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le désert, et qu'on ait voulu indiquer par-là quelque révolution favorable à l'Eglise; il paroît que le dessein de l'Auteur a été de marquer en même tems et l'ancienne chute du premier ennemi, et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parcequ'il étoit écrit dans le Livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu, que cette Créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit crée. Il en est de même d'Eve et d'Adam; ils ont péché librement, quoique le Diable les ait séduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux-mêmes, et en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, et même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurcit, Exod. IV. 21. et VII. 3. Es. LXIII. 17. que Dieu envoie un esprit de mensonge, 1 Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2 Thess. II. 11. qu'il a déçu le Prophète, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Zémeï de maudire, 2. Sam. XVI. 10. que les enfans d'Eli ne voulurent point écouter la voix de leur père, parce que Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été par la malice des brigands, Job I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exod. IX. 16. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à déshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages et aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourroient convertir, et leurs péchés leur pourroient être pardonnés, Marc IV. 12. Luc. VIII. 10. que Jésus a été livré par le conseil défini, et par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate et Hérode, avec les Gentils et le peuple d'Israel, ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avoient auparavant déterminé, Act. IV. 27, 28. qu'il venoit de l'Eternel, que les ennemis endurcissoient leur coeur, pour sortir en bataille contre Israel, afin qu'il les détruisît sans qu'il leur fît aucune grace, Jos XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses oeuvres, comme un homme ivre, Es. XIX. 14. que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parce que cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. Rois XII. 15. qu'il changea les coeurs des Egyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions, et autres semblables, insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent; Dieu le prévoyant bien, et ayant dessein de s'en servir pour ses fins; puisque des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux, et même à y concourir. Sed non sineret bonus fieri malo, nisi Omnipotens etiam de malo

posset facere bene, pour parler avec Saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la Seconde Partie.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. 30. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu: »Je prens »aujourdhui à témoin les Cieux et la Terre contre »vous, que j'ai mis devant toi la vie et la mort, la »bénédiction et la malédiction; choisis donc la vie, »Deut. XXX. 19. Ainsi a dit l'Eternel, je mets »devant vous le chemin de la vie, et le chemin de »la mort, Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans »la puissance de son conseil, lui donnant ses or»donnances et ses commandemens; si tu veux, tu »garderas les commandemens, (ou ils te garderont). »Il a mis devant toi le feu et l'eau, pour étendre »ta main où tu voudras,« Sirac. XV. 14, 15, 16. L'homme tombé, et non régénéré, est sous la domination du péché et de Satan, parce qu'il s'y plait; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc-arbitre et le serf-arbitre sont une même chose.

278. »Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu; »mais chacun est tenté, quand il est attiré et amor»cé par sa propre concupiscence,« Jaq. I. 14. Et Satan y contribue, »il aveugle les entendemens des »incrédules,« 2. Cor. IV. 1. Mais l'homme s'est livré au Démon par sa convoitise: le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit, et Cicéron le répète. Plato voluptatem dicebat escam malorum. La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme S. Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection: l'on aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections: rien ne surpasse les perfections divines: d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme notre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne péchons point nécessairement, lors même que nous sommes sous l'esclavage du péché; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain et infaillible par avance qu'on cèdera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infaillible et le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme Mr. Löscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxismes du Décret absolu, Luther a souhaité dans son Livre du Serf-Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celui de nécessité. Généralement parlant, il paroît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non régénérés; que la Grace est toujours résistible, même dans les plus saints; et que la liberté est exempte, non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible, ou sans la détermination inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres, que le pouvoir de bien faire manque souvent, même aux justes; que les péchés sont souvent nécessaires, même dans les régénérés; qu'il est impossible quelquefois qu'on ne pèche pas; que la Grace est irrésistible; que la liberté n'est point exempte de la nécessité. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourdhui; et absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus; et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, et même utiles, et il se trouve que des Auteurs saints et orthodoxes, et même les Saintes Ecritures, se sont servis des phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre S. Jaques et S. Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel, et même le plus en usage (quis sensus magis naturalis, obvius, intentus), le même Auteur ayant de différentes vues en différens endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins

reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, et en certains tems, certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible, est contingent; comme celui dont l'opposé est impossible, est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, et un pouvoir éloigné; et suivant ces différens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, et tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas; que les Diables et les damnés pèchent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique, ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un Magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme seroit, par exemple, de courir les rues tout nud, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encore moins capables de pécher, et la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la volonté est un terme aussi équivoque, que le pouvoir et la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, et qui en infèrent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une volonté décrétoire; et ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le Sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général et plus conforme à l'usage, que la volonté du Sage est inclinée antécédemment à tout bien, quoiqu'il décerne enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse et forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture lui attribue; et même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, odium antecedaneum: il faut plutôt soutenir que le Sage tend à tout bien entant que bien, à proportion de ses connoissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antécédente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnoissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. Dans les dogmes mêmes des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois goûter la damnation des enfans non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurois croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. On peut croire avec plusieurs Théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroît point nécessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une Grace efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des Païens étoient fausses, ni que toutes leurs actions étoient des péchés; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi, ou de la droiture de l'âme devant Dieu, est infecté du péché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses graces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités; quoique je tienne, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en consideration, comme toutes les autres circonstances: rien ne pouvant être négligé, dans les vues de la suprême sagesse.

284. A ces points près, et quelques peu d'autres, où S. Augustin paroît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système: il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la Créature est tirée du néant. Augustin. de lib. arb. lib. 1. c. 2. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse, et corruptible. De Genes. ad lit. c. 15. contr. Epistolam Manichaei, c. 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, August. dans tout le Livre de la nature du

bien. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. »Firmissime creditur Deum justum et »bonum impossibilia non potuisse praecipere. Lib. »de nat. et grat. c. 43. c. 69. Nemo peccat in eo, »quod caveri non potest. Lib. 3. de lib. arb. c. 16. »17. L. 1. retract. c. 11. 13. 15.« Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib. 1. c. 32. Le libre-arbitre ne sauroit accomplir les Commandemens de Dieu, sans le secours de la Grace. Ep. ad Hilar. Caesaraugustan. Nous savons que la Grace ne se donne pas selon les mérites. Ep. 106. 107. 120. L'homme dans l'état de l'intégrité avoit le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit; mais le vouloir dépendoit du libre-arbitre, »habebat adjutorium, per quod pos»set, et sine quo non vellet, sed non adjutorium »quo vellet. Lib. de corrupt. c. 11. et c. 10. 12.« Dieu a laissé essayer aux Anges et aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre-arbitre, et puis ce que pouvoit sa grace et sa justice, d. c. 10. 11. 12. Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les Créatures. Lib. 1. qu. 2. ad Simpl. Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave. Enchir. c. 103. »Liberum arbitrium usque adeo in »peccatore non periit, ut per illud peccent maxime »omnes, qui cum delectatione peccant.« Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.

285. Dieu dit à Moïse: Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde, et j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié (Exod. XXXIII. 19.). Ce n'est donc pas du voulant, ni du courant, mais de Dieu, qui fait miséricorde, Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, et qui y persévèrent, ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir et le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, et il endurcit qui il veut, Rom. IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connoissance de la vérité; ce que je ne voudrois pas interpréter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signifioit qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver non singulos generum, sed genera singulorum. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'intégrité du plan de ses Ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la Prédestination au salut, elle comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui mèneront au salut. »Praedestinatio »Sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et »praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime »liberantur, quicunque liberantur.« Lib. de persev. c. 14. Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu; il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejetée d'aucun coeur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter sur-tout la dureté des coeurs. Lib. de Praedest. c. 8. Lib. de Grat. c. 13. 14. Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assez que cette Grace qui soumet le coeur, est toujours efficace par elle-même. Et je ne sais si l'on n'auroit pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de Grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prévalence. »Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum »dabimus. Item, quod amplius nos delectat, se»cundum id operemur necesse est,« in c. 5. ad Gal. J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, et d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance, que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. »Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa »voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est.« Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui: aut voluntas non est, aut libera dicenda est, d. l. 3. c. 3. et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empêche point d'être libre. »Perquam »absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad »voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse »volumus, quia id omnino nolle non possumus »nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere »audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), »sed necessitatem habere justitiae, quia non potest »velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia pec»care non potest, ideo liberum arbitrium habere »negandus est?« de Nat. et Grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme

agit aussi. Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant, de Corrupt. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre-arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des Créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première et la plus éloignée. Cependant Mr. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre-arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal: il faut écouter ses objections; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connoissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connoissance distincte, ou l'intelligence, a lieu dans le véritable usage de la Raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, et que nous pouvons dire avec S. Augustin, qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plait: mais par malheur ce qui nous plait à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairoit, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, et celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi-bien que lui) de ce qui nous plait le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connoissances présentes.

290. Pour ce qui est de la spontanéité, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la vérité: mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par le système de l'harmonie préétablie, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et par son moyen l'Univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple; sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps: comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres loix, et par conséquent ne lui obéit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, ensorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les Cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre-arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, et ils considéroient que toutes les actions de l'âme paroissent être déterminées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens; et qu'enfin tout est dirigé dans l'Univers par la providence de Dieu:

mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela Mr. Descartes répondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la Raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le noeud Gordien, et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argument contraire; ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la plupart des Cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme Mr. Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Régis (Philos. T. 1. Metaph. liv. 2. part. 2. c. 22.) paraphrase ainsi la doctrine de Mr. Descartes: »La plupart des Philosophes »(dit-il) sont tombés en erreur, en ce que les uns »ne pouvant comprendre le rapport qui est entre »les actions libres et la providence de Dieu, ont »nié que Dieu fût la cause efficiente première des »actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilège: »et les autres ne pouvant concevoir le rapport qui »est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, »ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui »est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces »deux extrémités, est de dire (id. ibid. pag. 485.) »que quand nous ne pourrions pas comprendre tous »les rapports qui sont entre la liberté, et la provi»dence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être »obligés à reconnoitre que nous sommes libres, et »dépendans de Dieu; parce que ces deux vérités »sont également connues, l'une par l'Expérience, »et l'autre par la Raison, et que la prudence ne »veut pas qu'on abandonne des vérités dont on est »assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous »les rapports qu'elles ont avec d'autres vérités »qu'on connoit.«

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, »que ces expressions de Monsieur Régis n'indiquent »point que nous connoissons des rapports entre les »actions de l'homme et la providence de Dieu, qui »nous paroissent incompatibles avec notre liberté.« Il ajoute, que ce sont des expressions ménagées, qui affoiblissent l'état de la question. »Les Auteurs »supposent (dit-il) que la difficulté vient unique»ment de ce qu'il nous manque des lumières; au »lieu qu'ils devroient dire qu'elle vient principale»ment des lumières que nous avons et que nous ne »pouvons accorder (au sentiment de Mr. Bayle) »avec nos mystères.« C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet Ouvrage, que si les mystères étoient irréconciliables avec la Raison, et s'il y avoit des objections insolubles; bien loin de trouver le mystère incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la Religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces expériences internes, sur lesquelles les Cartésiens établissent la liberté: mais il commence par des réflexions, dont je ne saurois convenir. »Ceux qui n'examinent pas à fond (dit-il Dictionn. »art. Helen. let. TΔ.) ce qui se passe en eux, se »persuadent facilement qu'ils sont libres, et que si »leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est »par un choix dont ils sont les maitres. Ceux qui »font un autre jugement, sont des personnes qui »ont étudié avec soin les ressorts et les circonstan»ces de leurs actions, et qui ont bien réfléchi sur »le progrès du mouvement de leur âme. Ces per»sonnes-là pour l'ordinaire doutent de leur franc»arbitre, et viennent même jusqu'à se persuader, »que leur Raison et leur Esprit sont des esclaves, »qui ne peuvent résister à la force qui les entraine »où ils ne voudroient pas aller. C'étoient princi»palement ces sortes de personnes, qui attribuoient »aux Dieux la cause de leurs mauvaises actions.

296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la Philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réflechistent sur leurs actions: il leur paroit d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de notre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une méditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

297. Cependant Mr. Bayle cite des Poëtes, qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur les Dieux. Médée parle ainsi chez Ovide:

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu après Ovide lui fait ajouter:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison:

- - Di no hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido!

298. Monsieur Wittichius paroit avoir cru, qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente.

Car dans sa Dissertation de providentia Dei actuali (n. 61.) il fait consister le libre-arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se présentent à notre âme, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous détermine: Il ajoute, quand Dieu produit lui-même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement; et que plus l'action de Dieu est efficace et puissante sur nous, plus sommes-nous les maitres de nos actions. »Quia enim Deus operatur ipsum »velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; »quod autem, cum volumus, facimus, id maxime »habemus in nostra potestate.« Il est vrai que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre: mais il me semble qu'il ne s'agit point ici de la cause universelle, ou de cette production de la volonté qui lui convient entant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre réalité absolue des choses. Il s'agit ici des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous toujours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est notre action: mais il y a toujours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à notre spontanéité ni à notre liberté. La Grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un dic cur hic, un plaisir prévenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs. Ainsi Mr. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que Mr. Bayle, et le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même Mr. Bayle, où il combat mieux le prétendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chez les Cartésiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, et dignes de considération, et se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140. (Tom. III. p. 761. seqq. Les voici: »Par le sentiment clair et net que nous avons »de notre existence, nous ne discernons pas si nous »existons par nous-mêmes, ou si nous tenons d'un »autre ce que nous sommes. Nous ne discernons »cela que par la voie des réflexions; c'est-à-dire »qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes »de nous conserver autant que nous voudrions, et »de nous délivrer de la dépendance des Etres qui »environnent etc. Il est même sûr que les Païens, »(il faut dire la même chose des Sociniens, puisqu'ils »nient la création) ne sont jamais parvenus à la »connoissance de ce dogme véritable que nous avons »été faits de rien, et que nous sommes tirés du »néant à chaque moment de notre durée. Ils ont »donc cru faussement que tout ce qu'il y a de sub»stances dans l'Univers, existent par elles-mêmes, »et qu'elles ne peuvent jamais être anéanties: et »qu'ainsi elles ne dépendent d'aucune autre chose »qu'à l'égard de leurs modifications, sujettes à être »détruites par l'action d'une cause externe. Cette »erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sentons »point l'action créatrice qui nous conserve, et que »nous sentons seulement que nous existons; que »nous le sentons, dis-je, d'une manière qui nous »tiendroit éternellement dans l'ignorance de la »cause de notre être, si d'autres lumières ne nous »secouroient? Disons aussi, que le sentiment clair »et net, que nous avons des actes de notre volonté, »ne nous peut pas faire discerner si nous nous les »donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de »la même cause qui nous donne l'existence. Il faut »recourir à la réflexion ou à la méditation, afin de »faire ce discernement. Or je mets en fait, que par »des méditations purement philosophiques, on ne »peut jamais parvenir à une certitude bien fondée »que nous sommes la cause efficiente de nos voli»tions: car toute personne qui examinera bien les »choses, connoitra évidemment que si nous n'étions »qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous »aurions les mêmes sentimens d'expérience que »nous avons lorsque nous croyons être libres. Sup»posez, par plaisir, que Dieu ait réglé de telle sorte »les loix de l'union de l'âme et du corps, que tou»tes les modalités de l'âme sans en excepter aucune »soient liées nécessairement entre elles avec l'inter»position des modalités du cerveau; vous compren»drez qu'il ne nous arrivera que ce que nous éprou»vons: il y aura dans notre âme la même suite de »pensées, depuis la perception des objets des sens »qui est sa première démarche, jusqu'aux volitions »les plus fixes, qui sont sa dernière démarche. Il »y aura dans cette suite le sentiment des idées, »celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui »des velléités et celui des volitions. Car soit que l'acte »de vouloir nous soit imprimé par une cause exté»rieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, »il sera également vrai que nous voulons, et que »nous sentons que nous voulons; et comme cette »cause extérieure peut mêler autant de plaisir »qu'elle veut dans la volition qu'elle nous imprime, »nous pourrons sentir quelquefois que les actes de »notre volonté nous plaisent infiniment, et qu'ils »nous mènent selon la pente de nos plus fortes in»clinations Nous ne sentirons point de contrainte:

»vous savez la maxime, voluntas non potest cogi. «Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette »à qui l'on imprimeroit toujours tout à-la-fois (en »sorte pourtant que la priorité de nature, ou si l'on »veut même une priorité d'instant réel, convien»droit au désir de se mouvoir) le mouvement vers »un certain point de l'horizon, et l'envie de se tour»ner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mou»vroit d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle »formeroit? Je suppose qu'elle ne sauroit point »qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure »fît changer tout-à-la-fois, et sa situation, et ses »désirs. Nous voilà naturellement dans cet état: »nous ne savons point si une cause invisible nous »fait passer successivement d'une pensée à une »autre. Il est donc naturel que les hommes se »persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes. Mais »il reste à examiner s'ils se trompent en cela comme »en une infinité d'autres choses qu'ils affirment par »une espèce d'instinct, et sans avoir employé les »méditations philosophiques. Puis donc qu'il y a »deux hypothèses sur ce qui se passe dans l'homme; »l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif; l'autre, qu'il »a des vertus actives; on ne peut raisonnablement »préférer la seconde à la première, pendant que »l'on ne peut alléguer que des preuves de sentiment: »car nous sentirions avec une égale force que nous »voulons ceci ou cela, soit que toutes nos volitions »fussent imprimées à notre âme par une cause ex»térieure et invisible, soit que nous les formassions »nous-mêmes.«

300. Il y a ici des raisonnemens fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires; mais ils cessent par rapport au système de l'Harmonie préétablie, qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. Mr. Bayle met en fait, par exemple, »que par des méditations pure»ment Philosophiques, on ne peut jamais parvenir »à une certitude bien fondée, que nous sommes la »cause efficiente de nos volitions;« mais c'est un point que je ne lui accorde pas: car l'établissement de ce système montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avoit cru. Mr. Bayle soutient aussi par les mêmes raisons, (ch. 170. p. 1132.) que s'il y avoit un Fatum Astrologicum, il ne détruiroit point la liberté; et je le lui accorderois, si elle ne consistoit que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maitres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement, comme j'ai montré ci-dessus; ce qui n'est pourtant pas velléité, à proprement parler: et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés; mais qui résulte de la spontanéité, jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encore une troisième, qu'ils appellent l'indifférence. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence; car j'ai déjà dit ci-dessus, que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifférence, cette contingence, cette non-nécessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-nécessité. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifférence d'équilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifférent. Un tel choix seroit une espèce de pur hazard, sans raison déterminante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les Sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifférence vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose

de réel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette déclinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. Mr. Bayle la réfute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; et cependant il est étonnant qu'il paroit admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Diction. art. Buridan, Cit. 13.). »Ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, »admettent dans l'homme une puissance de se dé»terminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, »lors même que les motifs sont parfaitement égaux »de la part des deux objets opposés. Car ils pré»tendent que notre âme peut dire, sans avoir d'au»tre raison que celle de faire usage de sa liberté: »J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie »rien de plus digne de mon choix dans ceci ou »dans cela.«

305. Tout ceux qui admettent un libre-arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Mr. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est déterminée. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre; et l'on peut employer ici le raisonnement que Mr. Bayle employoit lui-même contre la manière des Cartésiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoiqu'imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de spécifiant, ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit: »Il y a pour le moins »deux voies, par lesquelles l'homme se peut dé»gager des piéges de l'équilibre. L'une est celle »que j'ai déjà alléguée: c'est pour se flatter de »l'agréable imagination, qu'il est le maître chez »lui, et qu'il ne dépend pas des objets.« Cette voie se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant, et ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit: Il feroit cet acte: Je veux préférer ceci à cela, parce qu'il me plait d'en user ainsi. Mais ces mots, parce qu'il me plait, parce que tel est mon plaisir, renferment déjà un penchant vers l'objet qui plait.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi: »Et alors ce qui le détermineroit, ne se»roit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré »que les idées qu'ont les hommes de leurs propres »perfections, ou de leurs facultés naturelles. L'au»tre voie est celle du sorte du hazard: la courte»paille décideroit.« Cette voie a issue, mais elle ne va pas au but: c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui décide; ou bien si l'on prétend que c'est toujours l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'étonne un peu, qu'un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de Buridan; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'Univers ne pouvant jamais être miparti, en sorte que toute les impressions soient équivalentes de part et d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron avoit dit (dans son Livre de fato) que Carnéade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie aux mouvemens volontaires des âmes, parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de notre nature. Mais M. Bayle (Dictionn. artic. Epicure, p. 1143.) réplique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé: ainsi la détermination reste toujours, et l'échappatoire de Carnéade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, Rep. au Provinc. ch. 90. T. 2. p. 229.) »qu'une liberté fort éloignée »de cet équilibre prétendu est incomparablement »plus avantageuse. J'entens (dit-il) une liberté »qui suive toujours les jugemens de l'esprit, et qui »ne puisse résister à des objets clairement connus »comme bons. Je ne connois point de gens qui ne »conviennent que la vérité clairement connue né»cessite« (détermine plutôt, à moins qu'on ne parle d'une nécessité morale) »le consentement de l'âme; »l'expérience nous l'enseigne. On enseigne con»stamment dans les Ecoles, que comme le vrai est »l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la »volonté; et que comme l'entendement ne peut

»jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous »l'apparence de la vérité, la volonté ne peut ja»mais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne »croit jamais le faux entant que faux, et on n'aime »jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'en»tendement une détermination naturelle au vrai en »général, et à chaque vérité particulière claire»ment connue. Il y a dans la volonté une »détermination naturelle au bien en général: d'où »plusieurs Philosophes concluent que dès que les »biens particuliers nous sont connus clairement, »nous sommes nécessités à les aimer. L'entende»ment ne suspend ces actes, que quand les objets »se montrent obscurément, de sorte qu'il y a lieu »de douter s'ils sont faux ou véritables: et de là »plusieurs concluent que la volonté ne demeure en »équilibre, que lorsque l'âme est incertaine si l'ob»jet qu'on lui présente est un bien à sont égard: »mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, »elle s'attache nécessairement à cet objet-là, jus»qu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la déter»minent d'une autre manière. Ceux qui expliquent »de cette sorte la liberté, y croient trouver une »assez ample matière de mérite et de démérite, »parce qu'ils supposent que ces jugemens de l'es»prit procèdent d'une application libre de l'âme »à examiner les objets, à les comparer ensemble, »et à en faire le discernement. Je ne dois pas »oublier qu'il y a de fort savans hommes» (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia et libero arbitrio c. 8. et 9. et Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) »qui soutiennent par des »raisons très-pressantes, que la volonté suit tou»jours nécessairement le dernier acte pratique de »l'entendement.»

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connoissance bien claire du meilleur *détermine* la volonté; mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois; et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive toujours le jugement de l'entendement: toutes les Créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle *idées adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les Bienheureux, en vertu des loix de la nature, et du Système des choses préétablies par rapport à eux; ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en ayent une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les *Anges* et les *Bienheureux* sont des Créatures aussi-bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connoissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'Oraison, liv. 1. ch. 11.) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours: c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens, qui font naître des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous appercevons pas toujours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai, et de la volonté au bien; il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par-là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis *l'essence de la volonté* en est distingué: ainsi, comme il faut du tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé, par une novelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connoit, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur: sur-tout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourroit penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien (p. 221.) »Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'âme »de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'in»différence quant au bien, en général; ce seroit »plutôt un désordre, une imperfection extrava»gante, si l'on pouvoit dire véritablement: Peu »m'importe d'être heureux, ou malheureux; je n'ai »pas plus de détermination à aimer le bien, qu'à »le haïr; je puis faire également l'un et l'autre. »Or si c'est une qualité louable et avantageuse que »d'être déterminé quant au bien en général, ce ne »peut pas être un défaut que de se trouver néces»sité quant à chaque bien particulier reconnu ma»nifestement pour notre bien. Il semble même que »ce soit une conséquence nécessaire, que si l'âme

»n'a point de liberté d'indifférence quant au bien »en général, elle n'en ait point quant aux biens »particuliers, pendant qu'elle juge contradictoire»ment que se sont des biens pour elle. Que pense»rions nous d'une âme, qui ayant formé ce jugement»là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne »pas aimer ces biens, et même de les haïr, et qui »diroit: Je connois clairement que ce sont des biens »pour moi, j'ai toutes les lumières nécessaires sur »ce point là; cependant je ne veux point les ai»mer, je veux les haïr; mon parti est pris, je »l'exécute; ce n'est pas qu'aucune raison« (c'est-à-dire, quelque autre raison que celle qui est fondée sur tel est mon bon-plaisir) »m'y engage, »mais il me plait d'en user ainsi: que penserions»nous, dis-je, d'une telle âme? Ne la trouverions»nous pas plus imparfaite, et plus malheureuse, »que si elle n'avoit pas cette liberté d'indiffé»rence?«

313. »Non seulement la doctrine qui soumet »la volonté aux derniers actes de l'entendement, »donne une idée plus avantageuse de l'état de »l'âme; mais elle montre aussi qu'il est plus fa»cile de conduire l'homme au bonheur par ce che»min là, que par celui de l'indifférence: car il suf»fira de lui éclairer l'esprit sur ses véritables inté»rêts, et tout aussi tôt sa volonté se conformera »aux jugemens que la Raison aura prononcés. Mais »s'il a une liberté indépendante de la Raison, et »de la qualité des objets clairement connus; il »sera le plus indisciplinable de tous les animaux, »et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire »prendre le bon parti. Tous les conseils, tous les »raisonnemens du monde pourront être très inu»tiles: vous lui éclairerez, vous lui convaincrez »l'esprit; et néanmoins sa volonté fera la fière, et »demeurera immobile comme un rocher. Virgil. Aen. lib. 6. v. 470.«

Non magis incoepto vultum sermone movetur,
Quàm si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

»Une quinte, un vain caprice la fera roidir con»tre toutes sortes de raisons; il ne lui plaira pas »d'aimer son bien clairement connu, il lui plaira »de le haïr. Trouvez-vous, Monsieur, qu'une telle »faculté soit le plus riche présent que Dieu ait pu »faire à l'homme, et l'instrument unique de notre »bonheur? Nest-ce pas plutôt un obstacle à notre »félicité? Est-ce de quoi se glorifier, que de pouvoir »dire:« J'ai méprisé tous les jugemens de ma Rai»son, et j'ai suivi une route toute différente, par le »seul motif de mon bon-plaisir? »De quels regrets »ne seroit-on pas déchiré en ce cas-là, si la déter»mination qu'on auroit prise étoit dommageable? »Une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile »aux hommes; parce que l'entendement ne repré»senteroit pas assez bien toute la bonté des objets, »pour ôter à la volonté la force de la réjection. »Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme »qu'il fût toujours nécessairement déterminé par le »jugement de l'entendement, que de permettre à »la volonté de suspendre son action: car par ce »moyen il parviendroit plus facilement et plus cer»tainement à son but.«

314. Je remarque encore sur ce discours, qu'il est très vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, et qui fût sans aucune raison déterminante, seroit aussi nuisible et même choquante, qu'elle est impraticable et chimérique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très vrai aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition; et aussi-tôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte, et on tombe dans le cas d'un homme qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plutôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussi-tôt que l'on dit: »Je méprise des jugemens de ma »Raison par le seul motif de mon bon-plai»sir, il me plait d'en user ainsi;« c'est autant que si l'on disoit: Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis des ses amis ou de ses serviteurs, préféroit la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de conséquence, un home sage même agisse irrégulièrement et contre son intérêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, et même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le Roi des Philistins.

316. M. Bayle ajoute encore bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement, seroit une grande imperfection. Il observe (p. 225.) que même selon les Molinistes, l'entendement qui s'acquitte bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE MEILLEUR. Il introduit Dieu (ch. 91. pag. 227.) disant à nos premiers Pères dans le Jardin d'Héden: »Je vous ai donné ma connoissance, la fa»culté de juger des choses, et un plein pouvoir de »disposer de vos volontés. Je vous donnerai des »instructions et des ordres: mais le franc arbitre

»que je vous ai communiqué est d'une telle nature, »que vous avez une force égale, (selon les occa»sions) de m'obéir et de me désobéir. On vous »tentera: si vous faites un bon usage de votre li»berté, vous serez heureux; et si vous en faites un »mauvais usage, vous serez malheureux. C'est à »vous de voir si vous voulez me demander comme »une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abu»ser de votre liberté, lorsque vous en formerez la »résolution, ou que je vous en empêche. Songez-y »bien, je vous donne vingt et quatre heures..... »Ne comprenez-vous pas clairement (ajoute M. »Bayle) que leur Raison, qui n'avoit pas été en»core obscurcie par le péché, leur eût fait conclure »qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des »faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permet»tre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de leurs »forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par »un faux point d'honneur de se conduire lui-même, »eût refusé une direction Divine qui eût mis sa féli»cité à couvert, il auroit été l'orginal des Phaëtons et »des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'A»jax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assis»tance des Dieux, et qui disoit que les plus poltrons »feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.

317. M. Bayle fait voir aussi (chap. 80.) qu'on ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en-haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct tumultueux qui s'étoit élevé tout d'un coup, à des raisons mûrement examinées on en conçoit une joie extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que notre Ange gardien, ou qu'un je ne sais quoi, qu'on se représente sous le nom vague de fortune, nous a poussé à cela. En effet, Sylla et César se glorifioient plus de leur fortune, que de leur conduite. Les Païens, et particulièrement les Poëtes (Homère sur-tout) déterminoient leurs Héros par l'impulsion Divine. Le Héros de l'Enéide ne marche que sous la Direction d'un Dieu. C'étoit un éloge très fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient et pas leurs troupes, et par leurs Dieux qu'ils prêtoient à leurs Généraux: Te copias, te consilium et tuos praebente Divos, dit Horace. Les Généraux combattoient sous les auspices des Empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du Ciel; on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux, que les Mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, et que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, ch. 83. »un Philosophe Stoïcien, qui attache à »tout une fatale nécessité, est aussi sensible qu'un »autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et »tout homme de jugement trouvera que bien loin »de se plaire qu'on ait délibéré longtems, et choisi »enfin le parti le plus honnête, c'est une satisfaction »incroyable que de se persuader que l'on est si af»fermi dans l'amour de la vertu, que sans résister »le moins du monde on rejetteroit une tentation. »Un homme, à qui l'on propose de faire une action op»posée à son devoir, à son honneur, et à sa conscience, »et qui répond sur le champ qu'il est incapable d'un tel »crime, et qui en effet ne s'en trouve point capable, est »bien plus content de sa personne que s'il deman»doit du tems pour y songer, et s'il se sentoit ir»résolu pendant quelques heures quel parti pren»dre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de »ne se pouvoir déterminer entre deux parties, et »l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami, »ou quelque secours d'en-haut, nous poussât à »faire un bon choix.« Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, et plus elle se détermine par le bien et par la raison. Et l'on préférera toujours le naturel de Caton, dont Velleïus disoit qu'il lui étoit impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien aises de représenter et d'appuyer ces raisonnemens de M. Bayle contre l'indifférence vague, tant pour éclaircir la matière, que pour l'opposer à lui-même, et pour faire voir qu'il ne devoit donc point se plaindre de la prétendue nécessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifférence vague et au hazard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prévalante de la Raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu; et l'indifférence vague est quelque chose de chimérique. Il n'y a donc que la plus forte raison, qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de notre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien et du mal, qui nous trompent; au lieu que Dieu est toujours porté au vrai et au plus grand

Digitized by Google

bien, c'est à dire au vrai bien absolument, qu'il ne sauroit manquer de connoître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contens de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudroient encore l'exempter de la certitude et de la détermination, c'est à dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques Scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilège semblable à celui que quelques Cartésiens et quelques Mystiques trouvent dans la Nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vraies en mêmes tems. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination: elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; et la voilà pourtant qui paroît et qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un Ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des Atomes d'Epicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se détournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paroît que la chimère a été bien ancienne, et l'on peut dire avec raison: Chimaeram parit.

321. Voici comme Monsieur Marchetti l'a exprimé dans sa jolie Traduction de Lucrèce en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour: *) Lib. 2.

Ma ch'i principj poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa; e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; accio non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, ma solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, après avoir écarté les Dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carnéade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose, cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carnéade n'y gagnoit rien, sinon qu'il trompoit plus aisément des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'âme; parce que la plupart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'âme. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'âme même. C'est pourquoi Cicéron et M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner, et même de louer Carnéade; qui n'est pas moins déraisonnable: et je ne comprens pas, comment M. Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laisé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur se sujet; comme si l'âme, qui est le siège de la Raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que le corps.

223. Il est vrai que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Manière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir, agitur, ut agat. Mais si l'âme est active par elle-même, (comme elle l'est en effet) c'est

*) Elle a été imprimée depuis, la première Edition de cet Ouvage, à Londres en 1717.

pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action, comme la matière, et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'Harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par-là elle étoit déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le tems, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence, (telle qu'il faut l'admettre) n'exclut point les inclinations, et ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au Provincial, chap. 139. p. 748. et suiv.) qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux; et qui panche toujours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrein, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la Raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte, est volontaire et libre; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des bien qu'on perd; et l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promtement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'âme avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilté ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent: ce sont des volontés antécedentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la Raison: il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrêter l'impétuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour fair mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe lui avoit donné, de réciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colère: cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse, dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelques adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en tems et lieu, la passion l'emportera sur la Raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, et comme il peut; mais il y a des occasions où il se néglige, et alors il faudra pour un tems abandonner les rênes:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte; à peu près comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces, dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions, ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le Monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses Etats, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, indépendant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre; et comment l'homme pourroit-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu,

l'empire du Sage, est celui de de la Raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'âme est la maitresse chez soi (dit M. Bayle, p. 753.) elle n'a qu'à vouloir, et aussi-tôt ce chagrin et cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet, il suffiroit à son avis de se donner de l'indifférence pour les objets des passions (pag. 758.) Pourquoi donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifférence, (dit-il) s'ils sont les maitres chez eux? Mais cette objection et justement comme si je demandois pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme du tems des Fées, ou du Roi Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maître chez soi, il faudroit être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, et qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer, que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, et de la Grace divine. Les Ascétiques et les vrais Mystiques en peuvent parler par expérience; et même un véritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, et c'est un des principaux moyens dont l'âme se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes et le Molinistes paroissent favoriser l'indifférence vague, (ils le paroissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, après l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la prédétermination. Car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un Auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître, et n'admettent point que l'âme se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux Thomistes n'est peut être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assez souvent bande à part, et qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'âme, et de ce qui l'environne, la raison de ses déterminations.

331. Les anciens Stoïciens on été à peu près en cela du sentiment des Thomistes: ils ont été en même tems pour la détermination, et contre la nécessité; quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout nécessaire. Cicéron dit dans son Livre de Fato, que Démocrite, Héraclite, Empédocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une nécessité; que d'autres s'y sont opposés, (il entend peut-être Epicure et les Académiciens) et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des Scolastiques. Cleanthe même, le maître de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée des événemens futurs, en nioit la nécessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Pères de Coïmbre, Auteurs d'un Cours célèbre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le système de l'Harmonie générale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition, sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

332. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Cicéron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien: (Noct. Att. Lib. 6 c. 2.) le voici en abrégé: Le destin est la connexion inévitable et éternelle de tous les événemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient nécessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond, que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avoient pas été corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue, (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires; et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse

ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure; au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal-gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn. artic. Chrysipp. let. H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal, d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matière; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelquefois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les Fragmens d'Onomaüs et de Diogénianus, qu'Eusèbe nous a conservés dans la Préparation Evangélique (lib. 6. c. 7. 8.), et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son Livre contre les Stoïciens, rapportée artic. Pauliciens let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand' chose. Plutarque prétend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-pouissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déjà remarqué quelque choses, non seulement dans son 4. Livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il prétend que le mal sert à faire connoître le bien, (raison qui n'est pas suffisante ici) mais encore mieux, quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théatre, dans son second Livre de la Nature, (comme Plutarque le rapporte lui-même) disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une Comédie, qui ne valent rien par eux-mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poème. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou Inscriptions. Nous ne connoissons pas assez la nature de l'ancienne Comédie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premièrement, que le Monde n'est pas comme une pièce de recréation; mais c'est mal répondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxième lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comédie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus: car il devoit considérer que ce que nous connoissons est aussi une très-petite partie de l'Univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvoit répliquer que par l'imperfection de la matière, qui ne permettoit pas a Dieu de mieux faire. Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire, des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essence possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point Auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures, autant que l'Univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promtitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas différente de la nôtre, qui étoit prise d'une bateau chargé, que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. Mr. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, let. T.) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe prétend que le mal est venu par concomitance. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme

moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il falloit ajouter premièrement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent; et secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la nécessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la créature, est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage, et autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper et s'égarer, est un désavantage; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'étoit point libre et exempt de la nécessité, aucune créature ne le seroit. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit: il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire indépendante des loix ou des volontés générales; elle seroit déraisonnable. Il ne sauroit se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette détermination; et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le Sage agit toujours par principes; il agit toujours par règles, et jamais par exceptions, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en résultera quelque troisième parti; et dans tous ces cas une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'Election et la Réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paroisse, mais véritablement sans aucune raison, même cachée; ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses, et les perfections divines. Un tel décret absolument absolu (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés; le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressément, que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le Traité de Calvin de la Prédestination, dont voici les propres paroles: »Dieu avant la chute »d'Adam avoit déliberé ce qu'il avoit à faire, et ce »pour des causes qui nous sont cachées.... Il »reste donc qu'il ait eu de justes causes pour ré»prouver une partie des hommes, mais à nous »INCONNUES.«

339. Cette vérité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, et ne sauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon-sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux Philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon-sens, enveloppés sous des termes qui les font méconnoître. Nous avons vu ci-dessus, comme l'excellent Mr. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu: il a cru défendre par-là la cause de Dieu, et l'exempter d'une nécessité imaginaire, en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de Monsieur Diroys et d'autres, qui ont donné aussi dans cette étrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire, ou même d'espérer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnemens de Mr. Bayle, et lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paroit encore par rapport aux loix du règne de la Nature: il les croit arbitraires et indifférentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le règne de la Grace, s'il ne se fût point attaché à ces loix, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit surtout à l'égard de la loi de l'union de l'âme et du corps. Car il est persuadé, avec les Cartésiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'âme à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui représente ces mouvemens, ou qui leur ressemble; de sorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, et autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en don-

nât de tout-autres à cette même occasion. Jai été étonné bien souvent, que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes, et si contraires aux maximes fondamentales de la Raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie, que la nécessité où le Philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison; et cela vaut bien la déclinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu, ou que le Nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la Nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Régis, célèbre Cartésien, avoit soutenu dans sa Métaphysique (part. 2. liv. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre général de la Nature. »A ne considé»rer (dit-il) que la puissance de Dieu, et la nature »de l'homme en elles-mêmes, il est très facile de »concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus par»fait: mais si l'on veut considérer l'homme, non »en lui-même, et séparément du reste des créatures, »mais comme un membre de l'Univers, et une par»tie qui est soumise aux loix générales des mou»vemens, on sera obligé de reconnoître que l'homme »est aussi parfait qu'il l'a pu être. Il ajoute, que »nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer »aucun autre moyen plus propre que la douleur, »pour conserver notre corps.« Monsieur Régis a raison en général, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'Univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme; l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'espèces, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le Genre-humain parvienne avec le tems à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait: mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le tems, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. Mais cet Auteur le pousse trop loin, (Rép. au Provinc. ch. 77. Tom. 2. p. 104.) Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effet, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvoit lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expédient ne paroît pas bien praticable à l'égard de tous le maux, si ce n'est par miracle: il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque pressentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coutume de servir plutôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorofiques, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter; et comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidens qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme. Cependant je ne voudrois pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'Univers, dont la structure fût assez artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'une sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser; et à cet égard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'Univers, semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le Soleil; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit en un moment, comme bon lui sembloit, et la solution de la continuité lui nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre Globe, au siècle où nous sommes; et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe: c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croie que les idées que l'âme conçoit par rapport aux sentimens du corps sont arbitrai-

Digitized by Google

res. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que le loix du mouvement sont entièrement arbitraires. Je voudrois savoir, di-il, (chap. 166. T. 3. p. 1080.) »si Dieu a établi par un acte de »sa liberté d'indifférence les loix générales de la »communication des mouvemens, et les loix parti»culières de l'union de l'âme humaine avec un »corps organisé? En ce cas, il pouvoit établir de »tout autres loix, et adopter un système dont les »suites n'enfermassent ni le mal moral, ni le mal »physique. Mais si l'on répond que Dieu a été né»cessité par la souveraine sagesse à établir les loix »qu'il a établies, voilà le Fatum des Stoiciens, à »pur et à plein. La sagesse aura marqué un che»min à Dieu, dont il lui aura été aussi impossible »de s'écarter que de se détruire soi-même.« Cette objection a été assez détruite: ce n'est qu'une nécessité morale; et c'est toujours une heureuse nécessité, dêtre obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paroît que la raison qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Mes principes, qui portent cette matière où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement; mais j'en ai fait part à des amis très-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés, et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un mérité reconnu. J'ai découvert en même tems, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la Nature, et sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme seroit une proposition Géométrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces loix de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument Géométrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'une Etre intelligent et libre, contre le système de la nécessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, en supposant que l'effet est toujours égal en force à sa cause, ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toujours: mais cet axiome d'une Philosophie supérieure ne sauroit être démontré géométriquement. On peut encore employer d'autres principes, de pareille nature: par exemple ce principe, que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, et ne sauroit être tiré ni de l'étendue, ni de l'impénétrabilité; et cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, et réussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement: il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la Logique, de l'Arithmétique et de la Géométrie.

347. Il semble, en considérant l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui seroit en mouvement; auquel cas il y auroit action sans réaction, et un effet plus grand que sa cause. Il n'y aussi nulle nécessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vitesse appellé A, que ce mouvement doit avoir les propriétés de celui qu'elle auroit, si elle alloit moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté, avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoique la même apparence de vitesse et de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des Globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces même Globes concourans feroient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse; mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mû dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés: cependant cela se trouve véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, et Dieu a choisi des loix qui le produisent: mais on n'y voit aucune nécessité Géométrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui relève la beauté des loix que Dieu a

choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant, et qui est une espèce de pierre de touche, dont les règles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche et d'autres, ne sauroit soutenir l'épreuve: comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la République des Lettre de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu'en suite de cette considération, la règle générale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle; ce qui réussit dans les véritables loix des mouvemens, et ne réussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'expérience ne leur sera point favorable.

349. Ces considérations font bien voir que les loix de la Nature qui règlent les mouvemens ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir premièrement, une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, une nécessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a aucune raison suffisante ni dans la cause efficiente, ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre, ou ce qui est absolument nécessaire, avec ce qui est déterminé par la raison du meilleur; ou la liberté qui se détermine par la raison, avec une indifférence vague.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de Monsieur Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la Nature se pourroit passer de lui, et faire le même effet, qui lui est attribué, par la nécessité de l'ordre des choses. Cela seroit vrai, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avoit sa source dans une nécessité Géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des Naturalistes. Le Docteur Jean-Joachim Becherus Médecin, Allemand, connu par des Livres de Chymie, avoit fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençoit: O sancta mater Natura, aeterne rerum ordo. Et elle aboutissoit à dire, que cette Nature lui devoit pardonner ses défauts, puisqu'elle en étoit cause elle-même. Mais la Nature des choses prise sans intelligence et sans choix, n'a rien d'assez déterminant. M. Bécher ne considéroit pas assez qu'il faut que l'Auteur des choses (Natura naturans) soit bon et sage; et que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'une tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfection de l'Uuivers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, et contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; et parlant du Péripatécien Straton (Rép. au Provincial, ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui soutenoit que tout avoit été produit par la nécessité d'une Nature destituée d'intelligence, il veut que ce Philosophe étant interrogé, pourquoi un arbre n'a point la force de former des os et des veines, auroit dû demander à son tour, »pourquoi la matière a précisément trois dimensions, pourquoi deux ne lui »auroient point suffi, pourquoi elle n'en a pas »quatre? Si l'on avoit répondu, qu'il ne peut y »avoir ni plus ni moins de trois dimensions, il eût »demandé la cause de cette impossibilité.« Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendoit du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point des Globes Planétaires, ou des Terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'Univers, où la fable des Bernacles d'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naître des arbres) se trouve véritable, et

Digitized by Google

s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourroit dire:

- - - - populos umbrosa creavit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno?

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière: le nombre ternaire est déterminé, non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité Géométrique: c'est parce que les Géomètres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du Sage, et la nécessité brute de Straton et des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement et la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, et la raison du nombre ternaire des dimensions: la première consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une nécessité Géométrique et aveugle.

352. Après avoir parlé des loix des corps, c'est-à dire des règles du mouvement, venons aux loix de l'union de l'âme et du corps; ou M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux Questions d'un Provincial: ch. 84. p. 163. Tom. 2.) »C'est une question embarassante, si les corps ont quelque vertu »naturelle de faire du mal ou du bien à l'âme de »l'homme. Si l'on répond qu'oui, l'on s'engage »dans un furieux labyrithe: car puisque l'âme de »l'homme est une substance immatérielle, il faudra »dire que le mouvement local de certains corps est »une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui »est contraire aux notions les plus évidentes que »la Philosophie nous donne. Si l'on répond que »non, on sera contraint d'avouer que l'influence de »nos organes sur nos pensées ne dépend ni des »qualités intérieures de la matière, ni des loix du »mouvement, mais d'une institution arbi»traire du Créateur. Il faudra qu'on avoue qu'il a »dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier »telles pensées de notre âme à telles et à telles mo»difications de notre corps, après avoir même fixé »toutes les loix de l'action des corps les uns sur les »autres. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'Univers »aucune portion de la matière, dont le voisinage »nous puisse nuire, qu'autant que Dieu le veut »bien; et par conséquent, que la Terre est aussi »capable qu'un autre lieu, d'être le séjour de »l'homme heureux .... Enfin il est évident que »pour empêcher les mauvais choix de la liberté, »il n'est point besoin de transporter l'homme hors »de la terre. Dieu pourroit faire sur la Terre à l'é»gard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait »quant aux bonnes oeuvres des prédestinés, lors »qu'il en fixe l'événement, soit par des graces effi»caces, soit par des graces suffisantes, qui sans »faire nul préjudice à la liberté sont toujours sui»vies du consentement de l'âme. Il lui seroit aussi »aisé de produire sur la Terre que dans le Ciel la »détermination de nos âmes à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec Mr. Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps et aux âmes sur ce Globe de la Terre, soit par des voies naturelles, soit par des graces extraordinaires, qu'il auroit été un Paradis perpétuel, et un avant-goût de l'état céleste des bien-heureux; et rien n'empêche même qu'il n'y ait des Terres plus heureuses que la nôtre: mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, Mr. Bayle n'avoit point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles, et tout plein de suppositions, dont les Auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison; ce sont deux défauts d'un système, qui l'éloignent le plus de la véritable Philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord, que Mr. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'Harmonie préétablie, qu'il avoit examiné autrefois, et qui venoit si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et pleine indifférence; il semble que cela n'accommodoit point Mr. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences, qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avoit encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accommodoit de ce qui lui convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en tête; son but n'étant que d'embarrasser les Philosophes, et faire voir la foiblesse de notre Raison: et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la Vérité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Académiciens, ce que Lipse et Scioppius avoient fait pour les Stoïciens, et Mr. Gassendi pour Epicure, et ce que Mr. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon répondit

à ceux qui lui montrèrent la Salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avoit disputé durant quelques siècles: Qu'y a-t-on conclu? leur dit-il.

354. M. Bayle poursuit: (p. 166.) »Il est vrai »que depuis que les loix du mouvement ont été »établies telles que nous les voyons dans le Monde, »il faut de toute nécessité qu'un marteau qui frappe »une noix, la casse, et qu'une pierre tombée sur le »pied d'un homme, y cause quelque contusion, ou »quelque dérangement des parties. Mais voilà tout »ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur »le corps humain. Si vous voulez qu'outre cela »elle excite un sentiment de douleur, il faut suppo»ser l'établissement d'un autre Code, que celui qui »règle l'action et la réaction des corps les uns sur »les autres; il faut, dis-je, recourir au système par»ticulier des loix de l'union de l'âme avec certains »corps. Or comme ce système n'est point nécessai»rement lié avec l'autre, l'indifférence de Dieu ne »cesse point par rapport à l'un, depuis le choix »qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux »systèmes avec une pleine liberté, comme deux »choses qui ne s'entresuivoient point naturellement. »C'est donc par un établissement arbitraire, qu'il »a ordonné que les blessures du corps excitassent »de la douleur dans l'âme, qui est unie à ce corps. »Il n'a tenu donc qu'à lui de choisir un autre sy»stème de l'union de l'âme et du corps: il a donc »pu en choisir un, selon lequel les blessures n'ex»citassent que l'idée du remède, et un désir vif, »mais agréable, de l'appliquer. Il a pu établir, que »tous les corps qui seroient prêts à casser la tête »d'un homme, ou à lui percer le coeur, excitassent »une vive idée du péril, et que cette idée fût cause »que le corps se transportât promtement hors de la »portée du coup. Tout cela se seroit fait sans mi»racle, quisqu'il y auroit eu des loix générales sur »ce sujet. Le système que nous connoissons par »expérience nous apprend que la détermination du »mouvement de certains corps change en vertu de »nos désirs. Il a donc été possible qu'il se fît une »combinaison entre nos désirs, et le mouvement de »certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se »modifiassent de telle sorte, que la bonne disposi»tion de nos organes ne fût jamais altérée.

355. L'on voit que Mr. Bayle croit que tout ce qui se fait par des loix générales, se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré, que si la loi n'est point fondée en raisons, et ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être exécutée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu besoin de miracles perpétuels, ou du ministère des Anges, pour exécuter cet ordre; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agréable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme, qui est représentative des corps, et faite en sorte par avance, que les représentations qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisoit représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un quarré, ce seroit une représentation peu convenable; car il y auroit des angles ou éminences dans la représentation, pendant que tout seroit égal et uni dans l'original. La représentation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite; mais elle ne sauroit rien ajouter: cela la rendroit, non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre que la suppression n'est jamais entière dans nos perceptions, et qu'il y a dans la représentation, entant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs etc. ne font aussi que représenter les petits mouvemens excités dans les organes, lors qu'on sent ces qualités, quoique la multitude et la petitesse de ces mouvemens en empêche la représentation distincte. A peu près comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la représentation, aussi-bien que dans la composition du vert, lorsque le microscope fait voir que ce qui paroit vert est composé de parties jaunes et bleues.

357. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paroît si différent, ni si dissemblable, que ces figures; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque âme se représente l'Univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu voulant faire représenter la solution de

Digitized by Google

continuité du corps par un sentiment agréable dans l'âme, n'auroit point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau, ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre Globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiquées ailleurs: cependant c'est assez qu'eu égard à la place que notre Terre tient dans l'Univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des loix de la nature qu'il a établies, et (comme M. Régis l'a reconnu aussi au même endroit) «les lois que «Dieux a établies dans la Nature, sont les plus ex«cellentes qu'il est possible de concevoir.»

358. Joignons y la remarque du Journal des Savans du 16 Mars 1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162. de la Réponse à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) Il s'agit de l'Extrait d'un Livre moderne très-ingénieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé ci-dessus. L'on dit: «que la «solution générale à l'égard du mal physique, que «ce Livre donne, est, qu'il faut regarder l'Univers «comme un Ouvrage composé de diverses pièces, «qui font un tout: que suivant les loix établies «dans la Nature, quelques parties ne sauroient être «mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il «n'en résultât un système entier moins parfait. Ce «principe (dit-on) est bon: mais si l'on n'y «ajoute rien, il ne paroît pas suffisant. Pourquoi «Dieu a-t-il établi des loix, d'où naissent tant d'in«conveniens? diront des Phisosophes un peu diffi«ciles. N'en a-t-il point pu établier d'autres, qui «ne fussent sujettes à aucuns défauts? Et pour «trancher plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit «des loix? que n'agit-il sans loix générales, selon «toute sa puissance et toute sa bonté? L'Auteur «n'a pas poussé la difficulté jusques-là: ce n'est «pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât peut«être de quoi la résoudre; mais il n'y a rien la«dessus de développé chez lui.»

359. Je m'imagine que l'habile Auteur de cet Extrait, lors qu'il a cru qu'on pourroit résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; et s'il avoit voulu expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparemment comme M. Régis, que les loix que Dieu a établies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit établir; et il auroit reconnu en même tems, que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, et de suivre des règles, parce que les loix et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans règles, seroit agir sans raison; et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre: enfin, que l'existence de certains inconvéniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, et qu'ils servent à l'accomplissement du bien total; raisonnemment dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu: car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet Univers, lorsqu'il le choisit; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes, pour prévoir ces effets. Mais sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale, que le présent est gros de l'avenir, et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'Univers, l'Univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leur causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361, Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voient d'une manière déterminée dans leurs causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alléguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, et la Raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318. et seqq.) comme M. Bayle le remarque (Rép. au Provincial, ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispostions du coeur humain, et celles des circonstances, font connoître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, et

renvoie à ceux qui sont rapportés dans le Suavis Concordia de Pierre de S. Joseph Feuillant, pag. 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avoient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisoit arriver sans aucune sujet. Cicéron, dans son Livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y auroit un vrai hazard, une fortune réelle, un cas-fortuit effectif; c'est-à dire qui le seroit non seulement par rapport à nous et à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire:

Sed te
Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus,

mais même par rapport à Dieu, et à la Nature des choses; et par conséquent il seroit impossible de prévoir les événemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit: »Qui potest provideri, quicquam futurum »esse, quod neque causam habet ullam, neque no»tam, cur futurum sit?« Et un peu après: »Ni»hil est tam contrarium rationi et constantiae, »quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem ca»dere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futu»rum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin »certe eveniet, nulla fortuna est:« Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal: »Est autem fortuna; rerum »igitur fortuitarum nulla praesensio est:« Il y a une fortune, donc les événemens futurs ne sauroient être prévus. Il devoit conclure plutôt, que les événemens étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais ils parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Académicien.

363. Les Stoïciens tiroient déjà des décrets de Dieu la prévision des événemens. Car, comme Cicéron dit dans le même Livre: »Sequitur porro »nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis »sint constituta.« Et suivant mon système, Dieu ayant vu le Monde possible qu'il a résolu de créer y a tout prévu: de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connoissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déjà connoître, mais seulement comme possible; et ce décret fait maintenant l'Univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, et sur-tout des résolutions futures d'une Créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devoient toujours considérer que Dieu avoit pu prévoir cet événement dans l'idée du Monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'Auteur des choses, et répond peu à l'habileté et à l'esprit que les Ecrivains de ce parti font souvent paroître en quelques discussions particulières. L'Auteur du Tableau du Socinianisme n'a pas tout-à fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Epicure, démonté chaque jour par les événemens, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre: chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, et il n'y en sauroit jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avoit été imbu dans sa jeunnesse dans le Collège de la Flèche: c'est ce qui lui a fait dire: (1. part. de ses Principes art. 41.) »Notre pensée est finie, et la »science et toute-puissance de Dieu, par laquelle il »a non-seulement connu de toute éternité tout ce »qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, »est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez »d'intelligence pour connoître clairement et distinc»tement que cette puissance et cette science est en »Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour »comprendre tellement leur étendue, que nous »puissions savoir comment elles laissent les actions »des hommes entièrement libres, et indétermi»nées. La suite a déjà été rapportée ci-dessus. Entièrement libres, cela va bien; mais on gâte tout, en ajoutant, entièrement indéterminées. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire, libres. Et quoique Laurent Valle, dans son Dialogue contre Boëce, (dont nous rapporterons tantôt le précis) qui entreprend fort bien de con-

Digitized by Google

cilier la liberté avec la prescience, n'ose espérer de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le décret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un Etre chimérique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme. M. Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres Théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au Province ch. 442. p. 804. Tom. 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la Liberté de Dieu et de la Créature, l'an 1639; qu'on se récria contre lui, et qu'on lui fit voir un recueil de 70 contradiction tirées du premier Livre de son Ouvrage; et que vingt ans après, le P. Annat Confesseur du Roi de France lui reprocha dans son Livre de incoacta libertate (ed. Rom. 1654. in 4.) le silence qu'il gardoit encore. Qui ne croiroit (ajoute M. Bayle) après le fracas des Congrégations de Auxiliis, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc Arbitre, entièrement opposées au sentiment des Jésuites? et néanmoins quand on considère les passages que le P. Annat a extrait des Ouvrages des Thomistes (dans un Livre intitulé, Jansenius à Thomistis, Gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus, imprimé à Paris, l'an 1654. in 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux Sectes. La grace efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister, que le graces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansénius lui-même. C'étoit (dit-il) un habile homme, d'un esprit systématique, et fort laborieux. Il a travaillé 22 ans à son Augustinus. L'une de ses vues a été de réfuter les Jésuites sur le dogme du Franc-Arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son Ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le Père Annat a fait voir lui-même dans l'Ouvrage qu'on vient de citer, de incoacta libertate. Tant il est aisé de répandre des ténèbres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, et que par conséquent il ne satisfait point à la question en tout, quoiqu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effet, la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations *éternelles*, et le plus souvent mal entendues, sur la nécessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourvu qu'on conçoive que la nécessité et la possibilité, prises métaphysiquement et à la rigueur, dépendent uniquement de cette question, si l'objet en lui-même, ou ce qui lui est opposé, implique contradiction ou non; et qu'on considère que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se détermine; pourvu encore qu'on sache bien distinguer entre la nécessité, et entre la détermination ou certitude; entre la nécessité métaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne présentant qu'un seul objet possible, et entre la nécessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: enfin pourvu qu'on se défasse de la chimère de la pleine indifférence, qui *ne se sauroit trouver* que dans les Livres des Philosophes, et sur le papier, (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur tête, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dédale malheureux, et qui a causé une infinité de désordres, tant chez les Anciens que chez les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne diffère guères du Destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jésuites, et même les Molinistes et les Jansénistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janséniste sage se contentera de la détermination certaine, sans aller à la nécessité: et si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifférence opposée à la nécessité, mais qui n'exclura point *les inclinations* prévalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé M. Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les résoudre, quoi qu'il y eût peut-être pu réussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voici ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansénius, let. G. p. 1626. «Quel-»qu'un a dit que les matières de la Grace sont un »Océan, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être auroit-»il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare

»de Messine, où l'on est toujours en danger de »tomber dans un écueil, quand on tâche d'en évi»ter un autre.

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis Obsidet.

»Tout se réduit enfin a ceci: Adam à-t-il péché li»brement? Si vous répondez qu'oui, Donc, vous »dira-t-on, sa chute n'a pas été prévue. Si vous »répondez que non, Donc, vous dira-t-on, il n'est »point coupable. Vous écrirez cent volumes contre »l'une ou l'autre de ces conséquences, et néan»moins vous avouerez, ou que la prévision infail»lible d'un événement contingent est un mystère »qu'il est impossible de concevoir; ou que la ma»nière dont une Créature, qui agit sans liberté, »pèche pourtant, est tout-à fait incompréhensible.«

369. Je me trompe fort, ou ces deux prétendues incompréhensibilités cessent entièrement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de répondre à la question, comment il faut bien guérir le fièvres, et comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques qui peuvent naître, l'une en ne guérissat point la fièvre, l'autre en la guérissant mal. Lors qu'on prétend qu'un événement libre ne sauroit être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine et d'équilibre: et lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement, et que Dieu l'a vu péchant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le décret de la permission Divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes: mais cette détermination ne détruit point la contingence, ni la liberté; et la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pécher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pécher, (absolument parlant) et puisqu'il pèche, d'être coupable et de mériter la punition; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contigentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les récompenses seroient en partie inutiles, et manqueroient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue: »Sur la matière de la »liberté il n'y a que deux partis à prendre; l'un »est de dire que toutes les causes distinctes de »l'âme qui concourent avec elle, lui laissent la »force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire, »qu'elles la déterminent de telle sorte à agir, »qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti »est celui des Molinistes, l'autre est celui des Tho»mistes et des Jansénistes et des Protestans de la »Confession de Genève. Cependant les Thomistes »ont soutenu à cor et à cri, qu'ils n'étoient point »Jansénistes; et ceux-ci ont soutenu avec la même »chaleur, que sur la matière de la liberté ils n'é»toient point Calvinistes. D'autre côté, les Moli»nistes ont prétendu que Saint Augustin n'a point »enseigné le Jansénisme. Ainsi les uns ne voulant »point avouer qu'ils fussent conformes à des gens »qui passoient pour hérétiques, et les autres ne »voulant point avouer qu'ils fussent contraires à »un Saint Docteur, dont les sentimens ont toujours »passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de »souplesse, etc.«

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'âme ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'âme, mais encore de l'état de l'âme même et des ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les Jansénistes et les Réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarassées. Le P. Théophile Raynaud dans son Livre intitulé. Calvinismus religio bestiarum, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pélagianisme, ou du moins le Sémipélagianisme; et l'on outroit les choses quelquefois des deux côtés, soit en défendant une indifférence vague, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam,

c'est-à-dire, une détermination au mal dans les non-régénérés, comme s'ils ne faisoient que pécher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et Géométrique. Hobbes rendoit tout matériel, et le soumettoit aux seules Loix mathématiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les Théologiens des deux partis Protestans sont également zélés pour réfuter une nécessisté insupportable: et quoique ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte; il semble que la nécessité qu'ils lui laissent n'est qu'hypothétique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infaillibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficulté ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansénistes, quoi que je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout.

372. Chez les Cabalistes Hébreux, Malcuth ou le Règne, la dernière des Séphiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disoient que le péché d'Adam avoit été truncatio Malcuth a caeteris plantis; c'est-à-dire qu'Adam avoit retranché la dernière des Séphires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une libérté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par lui-même, et que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale de Auteurs de sa Nations, et qui dit (Tr. polit. c. 2. n. 6.) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinosa, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle Imperium in Imperio, s'imaginoient que leur âme étoit une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; et qu'elle avoit un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une âme, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroît bien que l'âme ne lui étoit qu'une modification passagère; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

373. Ce que M. Bayle raconte du Sieur Jean Bredenbourg, Bourgeois de Rotterdam, (Dictionn art. Spinosa, let. H. pag. 2774.) est curieux. Il publia un Livre contre Spinosa, intitulé. »Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non »esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus unice innititur. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des Lettres, et qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son Livre en Flamand, et l'ayant fait traduire en Latin) eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute M. Bayle) que cet Auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une Nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des Géomètres, et après avoit bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affoiblir. Cela lui causa un véritable chagrin: il en gémit, et il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien, (qui avoit écrit Arcana Atheismi revelata contre Spinosa, Roterodami 1676. in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est-à-dire en Flamand, avec quelques réflexions, et accusa l'Auteur d'être Athéo. L'accusé se défendit en la même Langue. Orobio, Médicin Juif fort habile (celui qui a été réfuté par Monsieur de Limborch, et qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire dans un Ouvage posthume non imprimé), publia un Livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé, »Certamen Philosophicum propugnatae veritatis »Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia,»

Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé écrivit aussi contre lui la même année sous le nom de Latinus Serbattus Sartensis. M. Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc-arbitre et de la Religion, et qu'il souhaitoit qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette prétendue démonstration, et de savoir si elle tendoit à prouver que la Nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connoissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration étoit Spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendoit peut-être que la Nature Divine est déterminée à ce qu'elle produit, par son choix et par la raison du meilleur; il n'avoit point besoin de s'affliger de cette prétendue nécessité immuable, inévitable, irrévocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de détruire la Religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion, que M. Bayle rapporte (pag. 2773.) l'opinion de ceux qui croient que le Livre intitulé, Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis, publié en 1665, est de Spinosa; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique Monsieur Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce Juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales, L. A. C. me font juger que l'Auteur de ce Livre a été Monsieur de la Court ou Van den Hoof, fameux par l'Intérêt de la Hollande, la Balance Politique, et quantité d'autres Livres qu'il a publiés, (en partie en s'appellant V. D. H.) contre la puissance du Gouverneur de Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la République, la mémoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraiche. Et comme la plupart des Ecclésiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, et soupçonnoient M. de Wit, et ce qu'on appelloit la faction de Louvestein, de favoriser les Arminiens, les Cartésiens, et d'autres Sectes qu'on craignoit encore davantage; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'événement l'a bien fait voir; il étoit fort naturel que Monsieur de la Court publiât ce Livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les Ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant, qu'on vient de publier une Version Françoise de l'Intérêt de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de Mémoires de M. le Grand-Pensionnaire de Wit, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effet du parti de De Wit, et habile, mais qui n'avoit pas assez de connoissance des affaires publiques, ni assez de capacité, pour écrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des production de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court, aussi-bien que Spinosa, à mon retour de France, par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce tems-là. M. Bayle dit p. 2770. que Spinosa étudia la Langue Latine sous un Médecin, nommé François Van den Ende; et rapporte en même tems après M. Sebastien Kortholt (qui en parle dans la Préface de la seconde édition du Livre de feu Monsieur son Père, »de tribus Impostoribus, Herberto L. B. de »Cherbury, Hobbio et Spinosa)« qu'une fille enseigna le Latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même tems que Spinosa. La-dessus je remarque, que cette Demoiselle étoit fille de Monsieur Van den Ende, et qu'elle soulageoit son père dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi A finibus, alla depuis à Paris, et y tint des Pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, et il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parieroit que ses Auditeurs seroient toujours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec lui une jeune fille qui parloit Latin, et faisoit des démonstrations de Géométrie. Il s'étoit insinué auprès de Monsieur Arnaud; et les Jésuites commençoient d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du Chevalier de Rohan.

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience, ni la providence de Dieu ne sauroient faire tort ni à sa justice et à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la Créature, qui semble intéresser de plus près, et sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, et notre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi-bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, et après cela nous serons en état de finir cet Ouvrage. J'ai déjà établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la Créature. Et comme toute action de la Créature est un changement des ses modifications, il est visible que l'action vient de la Créature par rap-

port aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet Ouvrage, que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. S. Augustin a déjà fait valoir cette pensée, et S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. »que le »vice n'est pas une substance vivante et animée, »mais une affection de l'âme contraire à la vertu, »qui vient de ce qu'on quitte le bien; de sorte »qu'on n'a point besoin de chercher un mal pri»mitif.« M. Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (artic. Pauliciens, let. D. p. 2325.) approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle Théologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'Auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déjà existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent: Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dérèglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. Livre du Ciel, chap. 2.) parce que, selon cette doctrine, le désordre seroit original et naturel, et l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée; et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (de Iside et Osiride, et Tr. de animae procreatione ex Timaeo) Platon reconnoissoit dans la matière une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matière étoit la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier Livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelques autres Anciens dont les Ouvrages sont perdus. Kepler, Mathématicien moderne des plus excellens, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé: c'est ce qu'il appelle son inertie naturelle, qui lui donne une résistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des Créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne fauroit être la source même du mal, et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puis qu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière: et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dole, Monsieur Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux Créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques Auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroît craindre que la Créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux Créatures; il ne reconnoît pas même de distinction réelle entre l'accident et la substance.

382. Il fait sur-tout grand fonds sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la Conservation est une Création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la Créature n'existe jamais, et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le tems, le mouvement, et autres Etres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel, semper fluunt, nunquam sunt. Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considéroit comme seules véritables: en quoi il n'avoit pas tout-à fait tort. Mais la création con-

tinuée regarde toutes les Créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, et M. Bayle rapporte que David du Rodon, Philosophe célèbre parmi les François attachés à Génève, l'a réfuté exprès. Les Arminiens aussi ne l'approuvent guères, ils ne sont pas trop pour ces subtilités métaphysiques. Je ne dirai rien des Sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est une création continuée, il faudroit considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartésiens, à l'exemple de leur Maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent, «que les momens du tems n'ayant au«cune liaison nécessaire l'un avec l'autre, il ne s'en«suit pas de ce que je suis à ce moment, que je sub«sisterai au moment qui suivra, si la même cause, «qui me donne l'être pour ce moment, ne me le «donne aussi pour l'instant suivant.» L'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et M. Bayle (Auteur peut-être de ce même Avis) le rapporte (Rép. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3.) On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point nécessairement de ce que je suis, que je serai; mais cela suit pourtant naturellement, c'est à dire de soi, per se, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déjà fait cesser plutôt.

384. Feu M. Erhard Weigel Mathématicien et Philosophe célèbre à Jena, connu par son Analysis Euclidea, sa Philosophie Mathématique, quelques Inventions mécaniques assez jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la dernière réforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effet à cette création continuée. Et comme il avoit coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner, témoin sa Morale Arithmétique raisonnée (rechenschaftliche Sittenlehre), il disoit que le fondement de la démonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, une fois un est un. Ces unités répétées étoient les momens de l'existence de choses, dont chacun dépendoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela une démonstration. Il faudroit prouver que la Créature sort toujours du néant, et y retombe d'abord; et particulièrement il faut faire voir que le privilège de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul Etre nécessaire. Les difficultés sur la composition du Continuum, entrent aussi dans cette matière. Car ce dogme paroît résoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens et les points comme de simples modalités du continu, c'est à dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce Labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la Créature dépend continuellement de l'opération Divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la Créature nécessairement; ou bien, il faudroit faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appellée production, et même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite, que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle, ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, et voyons ce que M. Bayle en paroît inférer, (p. 771.) après l'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. «Il me semble (dit cet «Auteur) qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, «et qu'il n'y a point dans toutes les Créatures de «causes premières ni secondes, ni même occasion«nelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce «moment où je parle, je suis tel que je suis, avec «toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec «telle action, assis ou debout. Que si Dieu me crée «en ce moment tel que je suis, comme on doit né«cessairement le dire dans ce système, il me crée «avec telle action, tel mouvement et telle détermi«nation. On ne peut dire que Dieu me crée premiè«rement, et qu' étant crée, il produise avec moi mes «mouvemens et mes déterminations. Cela est insou«tenable pour deux raisons: la première est, que «quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, «il ne me conserve pas comme un Etre sans forme, «comme une Espèce, ou quelque autre des Univer-

«saux de Logique. Je suis un individu; il me crée «et conserve comme tel, étant tout ce que je suis «dans cet instant avec toutes mes dépendances. La «seconde raison est, que Dieu me créant en cet in«stant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi «mes actions, il faudra nécessairement concevoir un «autre instant pour agir. Or ce seroit deux instans, «où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain «dans cette hypothèse que les Créatures n'ont ni «plus de liaison, ni plus de relation avec leurs ac«tions, qu'elles en eurent avec leur production au «premier moment de la première création.» L'Auteur de cet Avis en tire des conséquences bien dures, que l'on se peut imaginer; et témoigne à la fin, que l'on auroit bien de l'obligation à quiconque apprendroit aux Approbateurs de ce Système à se tirer de ces épouvantables absurdités.

387. M. Bayle le pousse encore davantage. Vous savez, dit il, (pag. 775.) que l'on démontre dans les Ecoles (il cite Arriaga disp. 6. Phys. sect. 9. et praesertim sub sect. 3.) «que la Créature «ne sauroit être ni la cause totale, ni la cause par«tiale de sa conservation; car si elle l'étoit, elle «existeroit avant que d'exister, ce qui est contra«dictoire. Vous savez qu'on raisonne de cette façon: «ce qui se conserve, agit; or ce qui agit existe, et «rien ne peut agir, avant que d'avoir son existence «complète; donc si une Créature se conservoit, elle «agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est «pas fondé sur des probabilités, mais sur les pre«miers principes de la Métaphysique,» non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, «clairs «comme le jour. Allons plus avant. Si les Créatu«res concourroient avec Dieu (on entend ici un con«cours actif, et non pas un concours d'instrument «passif) pour se conserver, elles agiroient avant «que d' être: l'on a démontré cela. Or si elles con«courroient avec Dieu pour la production de quelque «autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être; «il est donc aussi impossible qu'elles concourent «avec Dieu pour la production de quelque autre «chose, (comme le mouvement local, une affirma«tion, une volition, entités réellement distinctes «de leur substance, à ce qu'on prétend) que pour «leur propre conservation. Et puisque leur conser«vation est une création continuée, et que tout ce «qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'el«les ne peuvent concourir avec Dieu, au premier «moment de leur existence, ni pour se produire, ni «pour se donner aucune modalité, car ce seroit «agir avant que d'être; (notez que Thomas d'Ac«quin, et plusieurs autres Scolastiques, enseignent «que si les Anges avoient péché au premier moment «de leur création, Dieu seroit l'Auteur du péché: «voyez le Feuillant Pierre de Saint Joseph, p. 318. «et seq. du» Suavis Concordia humanae libertatis: «c'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier «instant la Créature ne peut point agir en quoi que «ce soit) il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent «concourir avec Dieu dans nul des momens suivans, «ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire «quelque autre chose. Si elles y pouvoient concou«rir au second moment de leur durée, rien n'empê«cheroit qu'elles n'y pussent concourir au premier «moment.»

388. Voici comment il faudra répondre à ces raisonnemens. Supposons que la Créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de tems, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité in Signo rationis, et qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l'existence de la Créature qui est produite; la Créature prise en elle même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l'exigence des instans précédens, suivant les loix de sa sagesse; et la Créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c'est la suite de l'imperfection originale des Créatures: mais le vice et le crime y naissent par l'opération interne libre de la Créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, et qui devient notable par la répétition.

389. Cette antériorité de nature est ordinaire en Philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les décrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens et des conséquences des Créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations et tous leurs syllogismes lui sont connus, et se trouvent éminemment en lui; l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou vérités qu'il connoit, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du tems, qui le fasse avancer en connoissance, et passer des prémisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens qu'on vient de rapporter, à quoi cette considération ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de Logique, je l'avoue; mais il produit son essence avant ses accidens, sa nature avant ses opérations, suivant la priorité de leur nature, et in Signo anteriore rationis. L'on voit par-là

comment la Créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche; qui se règle sur l'état précédent de la même Créature, pour suivre les loix de sa sagesse nonobstant le péché, qui va être produit d'abord par la Créature. Mais il est vrai que Dieu n'auroit point créé l'âme au commencement dans un état où elle auroit péché dès le premier moment, comme les Scolastiques l'ont fort bien observé: car il n'y a rien dans les loix de sa sagesse, qui l'y eût pu porter.

391. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même âme; et c'est ce que pouvoit répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. let. B. p. 2432.) Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la Créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver, (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation;) mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulièrement de son opération interne; comme seroit une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. »Les raisons,« dit-il, »que nos Philosophes modernes ont fait servir à »démontrer que les accidens ne sont pas des Etres »réellement distingués de la substance, ne sont pas »de simples difficultés; ce sont des argumens qui »accablent, et qu'on ne sauroit résoudre. Prenez la »peine, (ajoute-t-il) de les chercher ou dans le P. »Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans »Monsieur Cailli« (Professeur en Philosophie à Caen) »ou dans les« Accidentia profligata »du P. »Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve »l'extrait dans les« Nouvelles de la République des Lettres, »Juin 1702; ou si vous voulez qu'un seul »Auteur vous suffise, choisissez Dom François Lami »Religieux Bénédictin, et l'un de plus forts Carté»siens qui soient en France. Vous trouverez parmi »ses« Lettres Philosophiques, »imprimées à Tré»voux l'an 1703,« celle où par la méthode des Géomètres il démontre, »que Dieu est l'unique vraie »cause de tout ce qui est réel.« Je souhaiterois de voir tous ces Livres: et pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections, Causae secundae agunt in virtute primae. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du péché, et même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances crées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartésianisme outré. Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un Etre successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au-delà d'un moment, et ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de Mathématique, ou qu'un nombre: pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les Créatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, et que les accidens changent; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.

394. «L'une des absurdités, dit M. Bayle, (p. «779.) qui émanent de la prétendue distinction, «que l'on veut admettre entre les substances et «leurs accidens, est, que si les Créatures produisent «des accidens, elles auroient une puissance créatrice «et annihilatrice: de sorte qu'on ne sauroit faire «la moindre action sans créer un nombre innom«brable d'Etres réels, et sans en réduire au néant «une infinité. En ne remuant la langue que pour «crier ou pour manger, on crée autant d'accidens, «qu'il y a de mouvemens des parties de la langue, «et l'on détruit autant d'accidens, qu'il y a de par«ties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui «deviennent du chyle, du sang, etc.» Cet argument n'est qu'une espèce d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures, naissent et disparoissent à tout moment dans l'Univers, et même dans chaque partie de l'Univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétendue des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré-long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appellée création, et c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde.

Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidens par les changemens de leurs limites.

396. Pour ce qui est des Ames ou des Formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter, »qu'il »n'y a rien de plus incommode pour ceux qui ad»mettent les formes substantielles, que l'objection »que l'on fait, qu'elles ne pourroient être produites »que par une véritable création; et que les Sco»lastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre.« Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, et pour mon système, que cette même objection: puisque je soutiens que toutes les Ames, Entéléchies ou forces primitives, formes substantielles substances simples, ou Monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauroient naître naturellement, ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'Entéléchie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ai fait voir ci dessus (part. I. §. 86. et seqq.) que les âmes ne sauroient naître naturellement, ni être tirées les unes des autres; et qu'il faut, ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création et une préexistence entière, en trouvant convenable de dire que l'âme, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'étoit que sensitive; mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la Raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changemens, a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette élévation de l'âme sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est à dire à la Raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerois mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux: et cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la Nature humaine, enveloppent la Raison qui y paroitra un jour, et que les seuls corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivans séminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement différens d'eux, et n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une manière de Traduction, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairemnt: elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé; et elle évite les miracles fréquens d'une nouvelles création, qui feroient entrer une âme neuve et nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des Créatures. »Que les Philosophes sont stupides »et ridicules! (s'écrie-il, Meditat. Chretienn. 9. n. 3.) »Ils s'imaginent que la Création est im»possible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puis»sance de Dieu soit assez grande pour faire de rien »quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux que la »puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu?« Il ajoute encore fort bien: (n.5.) »Si la Matière étoit »increée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ni en former »aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la Matière, »ni l'arranger avec sagesse, sans la connoître. Or »Dieu ne peut la connoître, s'il ne lui donne l'être: »il ne peut tirer ses connoissances que de lui»même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer.«

399. M. Bayle non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer, que notre âme ne sauroit agir. Voici comme il en parle, (ch. 141. p. 765.) »Il a trop de connois»sance du Cartésianisme, (c'est d'un habile adversaire qu'il parle) pour ignorer avec quelle »force on a soutenu de nos jours qu'il n'y a point »de Créature qui puisse produire le mouvement, et »que notre âme est un sujet purement passif à l'é»gard des sensations et des idées, et des sentimens »de douleur et de plaisir, etc. Si l'on n'a point »poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause »des vérités révélées; sans cela les actes de la vo»lonté se seroient trouvés aussi passifs que ceux »de l'entendement. Les mêmes raisons qui prou»vent que notre âme ne forme point nos idées, »et ne remue point nos organes, prouveroient »aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'a»mour et nos volitions, etc.« Il pouvoit ajouter, nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loue, ne soit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveroient trop. Elles feroient Dieu auteur du peché. J'avoue que l'âme ne sauroit remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte par

avance, qu'il fasse en tems et lieu ce qui répond aux volontés de l'âme; quoiqu'il soit vrai cependant que l'âme est le principe de l'opération. Mais de dire que l'âme ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentimens de douleur et de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison. Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire, toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes; et à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans des expressions, dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la Religion: outre qu'ils choquent absolument la Raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas, ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. (Encore son discours, pag. 767. et seqq.) »C'est une chose étonnante, que presque tous les Philosophes (il en faut »excepter les Interprètes d'Aristote, qui ont admis »un intellect universel, distinct de notre âme, et »la cause de nos intellections: voyez dans le Dic»tionn. histor. et crit. la remarque E. de l'article »Averroës) ayent cru avec le peuple, que nous »formons activement nos idées. Où est l'homme »néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore »absolument comment se font les idées, et de l'au»tre, qu'il ne pourroit coudre deux points, s'il igno»roit comment il faut coudre? Est-ce que cou»dre deux points est en soi un ouvrage plus diffi»cile que de peindre dans son esprit une rose, dès »la première fois qu'elle tombe sous les yeux, et »sans que l'on ait jamais appris cette sorte de »peinture? Ne paroît-il pas au contraire que ce »portrait spirituel est en soi un ouvrage plus diffi»cile que de tracer sur la toile la figure d'une »fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir »appris? Nous sommes tous convaincus qu'une clef »ne nous serviroit de rien à ouvrir un coffre, si »nous ignorions comment il faut l'employer; et co»pendant nous nous figurons que notre âme est la »cause efficiente du mouvement de nos bras, quoi»qu'elle ne sache ni où sont le nerfs qui doivent »servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les »esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs. »Nous éprouvons tous les jours, que les idées que »nous voudrions rappeler ne viennent point, et »qu'elles se présentent d'elles-mêmes lorsque »nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche »point de croire que nous en sommes la cause »efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de »sentiment, qui paroît si démonstrative à M. Ja»quelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus sou»vent trop courte, que l'autorité sur nos volitions? »Si nous comptions bien, nous trouverions dans le »cours de notre vie plus de velléités que de voli»tions: c'est à dire plus de témoignages de la ser»vitude de notre volonté, que de son empire. Com»bien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas »qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté, »(par exemple, un acte d'amour pour un homme »qui viendroit de l'offenser: un acte de mépris »d'un beau Sonnet qu'il auroit fait: un acte de »haine pour une Maitresse: un acte d'approbation »d'une Epigramme ridicule. Notez que je ne parle »que d'actes internes, exprimés par un je veux, »comme, je veux mépriser, approuver, etc.) y eût»il cent pistoles à gagner sur le champ, et souhai»tât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, »et s'animât-il de l'ambition de se convaincre par »une preuve d'expérience qu'il est le maitre chez soi?«

402. »Pour réunir en peu de mots toute la »force de ce que je viens de vous dire, je remar»querai qu'il est évident à tous ceux qui approfon»dissent les choses, que la véritable cause efficiente »d'un effet doit le connoître, et savoir aussi de »quelle manière il le faut produire. Cela n'est »pas nécessaire quand on n'est que l'instrument de »cette cause, ou que le sujet passif de son action; »mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit »point nécessaire à un véritable agent. Or si nous »nous examinons bien, nous serons très-convain»cus, qu'indépendamment de l'expérience, notre »âme sait aussi peu ce que c'est qu'une volition, »que ce que c'est qu'une idée: qu'après une lon»gue expérience, elle ne sait pas mieux comment »se forment les volitions, qu'elle le savoit avant »que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure »de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause effi»ciente de ses volitions, non plus que de ses »idées, et que du mouvement des esprits qui font »remuer nos bras? (Notez qu'on ne prétend pas »décider ici absolument cela, on ne le considère »que relativement aux principes de l'objection.)«

403. Voilà qui est raisonner d'une étrange manière! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir? Faut il qu'une goute d'huile ou de graisse entende la Géométrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose: on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées, parce que nous le

Digitized by Google

voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le foetus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la Nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mécaniquement de si beaux effets; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne sauroit atteindre. L'opération des Automates spirituels, c'est-à-dire des Ames, n'est point mécanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la Mécanique: les mouvemens, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans un Monde idéal, qui exprime les loix du Monde actuel et leurs suites; avec cette différence du Monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentimens, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance; mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle: et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connoître distinctement toute sa nature, et s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des Velléités, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois, liberet, si liceret: et dans le cas d'une velléité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs, que notre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

405. J'avois dessein de finir ici, après avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de M. Bayle sur ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: et cela bien moins pour égayer la matière, que pour m'expliquer, sur la fin de mon Discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, et ses Livres sur la Volupté et le vrai Bien, font assez voir qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste. Ces quatre Livres étoient opposés aux quatre Livres de la Consolation de Boëce, et le Dialogue aux cinquième. Un certain Antoine Glarea Espagnol lui demande un éclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice et l'injustice, le châtiment et la récompense dans cette vie, et dans la vie future. Laurent Valla lui répond, qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. Antoine. Je sais que vous me pouvez donner ces ailes, comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'Ignorance, et pour m'élever jusqu'à la région de la Vérité, qui est la patrie des âmes. Les Livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le célèbre Boëce, qui a l'approbation générale. Je ne sais s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu, et de l'éternité supérieure au tems. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la prescience avec la liberté. Laurent. J'appréhende de choquer bien des gens, en réfutant ce grand homme; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux priéres d'un ami, pourvu que vous me promettiez . . ., Ant. Quoi? Laur. C'est que lorsque vous aurez diné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper: c'est-à dire, je désire, que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. Ant. Je vous le promets. Voici le point de la difficulté: Si Dieu a prévu la trahison de Judas, il étoit nécessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne péchoit donc pas, il ne méritoit point d'être puni. Cela détruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. Laur. Dieu a prévu le péché; mais il n'a point forcé l'homme à

le commettre, le péché est volontaire. Ant. Cette volonté étoit nécessaire, puisqu'elle étoit prévue. Laur. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

408. Ant. Cette comparaison est trompeuse: le présent ni le passé ne sauroient être changés, ils sont déjà nécessaires; mais le futur, muable en soi, devient fixe et nécessaire par la prescience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir: je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. Laur. Ce Dieu sait ce que vous voudrez faire. Ant. Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense? Laur. Votre fiction est fausse: Dieu ne vous répondra pas; ou bien s'il vous répondoit, la vénération que vous auriez pour lui, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit: sa prédiction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, et distinguons entre le nécessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu, n'arrive pas; mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir Soldat ou Prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. Ant. C'est ici que je vous tiens. La règle des Philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un événement différent de ce qui a été prévu, arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. Laur. Les règles des Philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
Pauvre et banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra: Je vous ai apporté un présent Royal, ô Apollon, et vous m'annoncez un sort si malheureux? Apollon lui dira: Votre présent m'est agréable, et je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je sais l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit après cela de se plaindre d'Apollon; n'est-il pas vrai? Ant. Il dira: Je vous remercie, ô Saint Apollon, de m'avoir découvert la vérité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des Dieux? Laur. Vous, innocent? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que vous commettrez des adultères, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourroit-il répliquer: C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon; vous me forcez de le faire, en le prévoyant? Ant. J'avoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette réplique. Laur. Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. Ant. Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'espérois, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire: je vous en serai obligé toute ma vie. Laur. Cependant poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira: Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. Ant. Comment! dira le Dieu, je serois donc un menteur? Je vous le répète encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. Laur. Sextus prieroit peut-être les Dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur coeur. Ant. On lui répondroit:

Desine fata Deûm flecti sperare precando.

Il ne sauroit faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux? ne dira-t-il pas: Comment? je ne suis donc point libre? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu? Laur. Apollon lui dira peut-être: Sachez, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, et le lion courageux. Il vous a donné une âme, méchante et incorrigible; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

411. Ant. Je vous avoue, qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter, plus qu'il n'accuse Sextus; et Sextus lui répondroit: Jupiter condamne donc en moi son propre crime, et c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il? Pouvois-je résister à sa volonté? Laur. Je vous avoue que je me trouve arrêté ici, aussi-bien que vous. J'ai fait venir les Dieux sur le théâtre, Apollon et Jupiter, pour vous fair distinguer la prescience et la providence divine. J'ai fait voir, qu'Apollon, que la prescience, ne nuisent point à la liberté; mais je ne saurois vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la providence. Ant. Vous m'avez tiré d'un abime, et vous me replongez dans un

autre abîme plus grand. Laur. Souvenez vous de notre contrat: je vous ai fait dîner, et vous me demandez de vous donner aussi à souper.

412. Ant. Je vois maintenant votre finesse: vous m'avez attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. Laur. Que voulez-vous que je fasse? je vous ai donné du vin et des viandes de mon crû, que mon petit bien peut fournir; pour le Nectar et l'Ambroisie, vous les demanderez aux Dieux: cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Ecoutons Saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième Ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité de voies des Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer, qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend; c'est parcequ'elle sera: mais on demande, pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endurcit un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais c'est assez qu'il soit très-bon et très-sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses décrets et ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les Anges étoient faites d'argent et d'or, et ils non pas laissé de pécher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, et de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la Philosophie, que celle de Saint Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la miséricorde Divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité, et par notre malice.

413. Ce Dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là: mais le principal défaut y est, qu'il coupe le noeud, et qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore plus avant la petite fable. Sextus quittant Apollon et Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort et mon coeur, ou reconnoissez votre tort. Jupiter lui répondit: Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. Sextus. Pourquoi dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne? ne pourrai-je pas être bon Roi? Jup. Non, Sextus; je sais mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. Sextus ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du Temple, et s'abandonna à son destin. Théodore, le grand Sacrificateur, qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter: Votre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés: ils souhaiteroient d'admirer votre bonté, aussi bien que votre grandeur; il dépendoit de vous de lui donner une autre volonté. Jupiter. Allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. Théodore fit le voyage d'Athènes: on lui ordonna de coucher dans le Temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un Palais, d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La Déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouïssante.

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de Théodore d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle lui devoit montrer. Jupiter qui vous aime, (lui dit-elle) vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le Palais des Destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du Monde existant, a digéré les possibilités en Mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de récapituler les choses, et de renouveller son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un Monde, que mon père pouvoit produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes différens entre eux, qui répondront différemment à la même question, en autant de manières qu'il est possible.

Vous avez appris la Géométrie, quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le déterminent pas assez, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de Mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances, et les conséquences. Mais si vous posez un cas qui ne diffère du Monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain Monde déterminé vous répondra: Ces Mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera, non pas tout-à fait le même Sextus que vous avez vu, (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en apperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un Monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce, et d'une infinité de façons.

415. Là-dessus la Déesse mena Théodore dans un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de Pallas on vit paroître Dodone avec le Temple de Jupiter, et Sextus qui en sortoit: on l'entendoit dire, qu'il obéiroit au Dieu. Le voilà qui va à une Ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achète un petit Jardin; en le cultivant il trouve un trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il meurt dans une grande vieillesse, chéri de toute la Ville. Théodore vit toute sa vie comme d'un coup d'oeil, et comme dans une représentation de théatre. Il y avoit un grand volume d'écritures dans cet appartement; Théodore ne put s'empêcher de demander ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce Monde où nous sommes maintenant en visite, lui dit la Déesse: c'est le Livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce Livre l'endroit qu'il marque. Théodore le chercha, et y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, lui dit Pallas, et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, et voilà un autre Monde, un autre Sextus, qui sortant du Temple, et résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du Roi, qui n'avoit point d'autres enfans, et lui succède. Il est adoré de ses Sujets. On alloit en d'autres chambres, et on voyoit toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartemens alloient en pyramide; ils devenoient toujours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils représentoient de plus beaux Mondes: On vint enfin dans le suprême qui terminoit la pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme la Déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de Mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au dessous de lui: c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. Théodore entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase: il lui fallut le secours de la Déesse: une goute d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (dit la Déesse) et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colère, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide: autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toujours librement: il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au Monde où il est compris: il l'a fait passer de la région des possibles à celle des Etres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand Empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce Monde, dont vous admirerez la beauté, lors qu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoître.

Digitized by Google

417. Dans ce moment Théodore s'éveille, il rend graces à la Déesse, il rend justice à Jupiter, et pénétré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction de grand Sacrificateur, avec tout le zèle d'un vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science Divine de vision, (qui regarde les existences) j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence, (qui regarde tous les possibles) où il faut enfin chercher la source des choses.

ABRÉGÉ DE LA CONTROVERSE,

RÉDUITE A DES ARGUMENS EN FORME.

Quelques Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette addition, et l'on a déféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par-là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été assez touchées dans l'Ouvrage.

I. Objection. Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce Monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Réponse. On nie la Mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme; et l'adversaire la prouve par ce

Prosylolgisme. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un Monde où il y a du mal; un Monde, dis-je, qui pouvoit être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise tout-a-fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Rép. On accorde la Mineure de ce Prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le Monde que Dieu a fait, et qu'il étoit possible de faire un Monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque la Création a dépendu de la volonté libre de Dieu: mais on nie la Majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du Prosyllogisme, et on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer *que le meilleur* parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un Général d'Armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathématiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie, peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; et celui de Thomas d'Acquin, (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. I. art. I.) que la permission du mal tend au bien de l'Univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appellée felix culpa, un péché heureux, parce qu'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'Univers *quelque* chose de plus noble que tout ce *qu'il* y auroit eu sans cela parmi les Créatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre et du bien général, que Dieu laissât à certaines Créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parce qu'il ne convenoit pas que pour empêcher le péché, Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc pour anéantir

l'objection, de faire voir qu'un Monde avec le mal pouvoit être meilleur qu'un Monde sans mal: mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, et l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre Univers possible.

II. Object. S'il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les Créatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Rép. On nie la Majeure et la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des Créatures intelligentes à toutes les Créatures, suppose tacitement et sans preuve, que les Créatures destituées de Raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit-il pas que le surplus du bien dans les Créatures non intelligentes, qui remplissent le Monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les Créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand; mais en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal, que de bien, dans les Créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen du Divin Médiateur, autant qu'il peut convenir à ces Créatures, et font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Démons. Dieu est infini, et le Démon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux et des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des Créatures intelligentes et non-intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que dans la comparaison des Créatures intelligentes et non-intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le Genre-humain; on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans toutes les Créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Génies, et peut-être encore d'autres Créatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Génies, que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien. Et quoiqu'on n'ait point besoin pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit; on n'a pas laissé de montrer dans cet Ouvrage, que c'est une suite de la suprême perfection du Souverain de l'Univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les États ou Gouvernemens possibles, et que par conséquent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. Object. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher; ou bien, tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

1. Prosyllogisme. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.

2. Prosyllog. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

Rép. On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire; entendant par la nécessité de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, et absolue, et qui dé-

truit la moralité de l'action, et la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre nécessité ou impossibilité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt); il est manifeste qu'on lui nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet Ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la nécessité, contraire à la Moralité, qui doit être évitée, et qui feroit que le châtiment seroit injuste, est une nécessité insurmontable, qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son coeur éviter l'action nécessaire, et quand on feroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires; puisqu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté: s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leurs suites, n'arriveront point, quoiqu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce qu'on fera, et par ce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tel événemens est appellée conditionnelle hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres réquisits; au lieu que la nécessité qui détruit la Moralité, et qui rend le châtiment injuste, et la récompense inutile, est dans les choses qui seront, quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille faire; et en un mot, dans ce qui est essentiel: et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu cet prières en vûe, avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit, ora et labora, (priez et travaillez) subsiste tout entier; et non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événemens, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les Anciens appelloient déjà le Sophisme paresseux. Ainsi la prédétermination des événemens par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la détermination dont il s'agit, n'est point une nécessitation: il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contraction: et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grand soif:) vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour la parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. Object. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des Créatures intelligentes; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occassions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, etc.

Rép. On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourroit sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des événemens, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations. Et c'est une

volonté conséquente, qui résulte des volontés antécédentes, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'antécédente celle qui veut que tous les hommes soient sauvés; et par la conséquente, celle qui veut en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet) il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite des raisons supérieures. Et on a sujet de dire généralement, que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, et comme détaché (particulariter et secundum quid,) Thom. I. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'Univers le demande. Arminius, dans son Antiperkinsus, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appellée conséquente, non seulement par rapport à l'action de la Créature considérée auparavant dans l'Entendement Divin, mais encore par rapport à d'autres Volontés Divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Acquin, et celui de Scot, I. dist. 46. qu. XI. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté préalable, au lieu d'antécédente, et volonté finale ou décrétoire, au lieu de conséquente. Car on ne veut point disputer des mots.

V. Object. Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

Rép. On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parce que le terme de réel reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. Réel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les Etres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure: au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection; et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif: car limiter, est refuser le progrès, ou le plus-outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, résultent de l'imperfection des Créatures qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte: ainsi sa vitesse vient de la rivière; mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet Ouvrage, comment la Créature, en causant le péché, est une cause déficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation; et comment la privation est efficace par accident; et on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. I. ad Simpl. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa borne impression est borné par la résistance de l'âme, et par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. Nec (inquit) ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur. Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire, ou d'autres natures de Créatures ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudroit que le courant de la rivière fût plus rapide, que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des Créatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne sauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties, qui relèvent merveilleusement la beauté du tout; comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. Object. Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Digitized by Google

Rép. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides et les graces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est-à-dire, qui ne rejetteroient pas ces graces par un nouveau péché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors de l'Eglise, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, Théologien célèbre et profond à Leipsic, a remarqué quelque part; et si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. Object. Quiconque donne à quelques-uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Rép. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande résistance du coeur humain; et il le fait aussi quelquefois, soit par une graces interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes: mais il ne le fait point toujours. D'ou vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paroît-elle bornée? C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu: elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'Univers, que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On le juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la surprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. Object. Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

Rép. On nie la majeure de cet argument: c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc-arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement: mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; semel jussit, semper paret. Mais il auroit mieux dit, que Dieu commande toujours, et qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avoit autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable, et aille toujours au meilleur; le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien seroit Géométrique (pour dire ainsi) ou Métaphysique, et tout à fait absolue; la contingence des choses seroit détruite, et il n'y auroit point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, et au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appellée morale, parce que chez le Sage, nécessaire et dû sont de choses équivalentes; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le Sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les Créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse, et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir, mérite le plus d'être louée: aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la Nature Divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure, et la plus sou-

haitable, pour les Créatures qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avoit point pour règle le principe du meilleur, elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit toujours aller au hazard, ne vaudroit guères mieux pour le Gouvernement de l'Univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, et en quelque manière; (comme il feroit, s'il n'alloit pas toujours entièrement au meilleur, et s'il étoit capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, (c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériteroit point une confiance entière; il agiroit sans raison dans un tel cas, et le Gouvernement de l'Univers seroit comme certains jeux mi-partis entre la Raison et la Fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais: ce qui est malin, ou ridicule.

RÉFLEXIONS

SUR

L'OUVRAGE QUE M. HOBBES

A PUBLIÉ EN ANGLOIS, DE LA LIBERTÉ, DE LA NÉCESSITÉ ET DU HAZARD.

---

1. Comme la Question de la Nécessité et de la Liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le célèbre Monsieur Hobbes, et Monsieur Jean Bramhall Evêque de Derry, par des Livres publiés de part et d'autre; j'ai cru à propos d'en donner une connoissance distincte (quoique j'en aye déjà fait mention plus d'une fois;) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'ici, et que ce qui vient de cet Auteur contient ordinairement quelque chose de bon et d'ingénieux. L'Evêque de Derry et M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le Marquis depuis Duc de Newcastle l'en 1646, entrèrent en débat sur cette matière. La dispute se passa avec assez de modération; mais l'Evêque envoya un peu après un Ecrit à Mylord Newcastle, et souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre. Il répondit; mais il marqua en même tems qu'il désiroit qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque véritables qu'ils pourroient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami François, et permit qu'un jeune Anglois en fit la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'orginal Anglois, et le publia depuis en Angleterre à l'insçu de l'Auteur: ce qui obligea l'Evêque d'y répliquer, et M. Hobbes de dupliquer, et de publier toutes les pièces ensemble das un Livre de 348 pages imprimé à Londres l'an 1656, in 4. intitulé, »Questions touchant la liberté, la nécessité et le hazard, éclaircies et débattues entre le Docteur »Bramhall Evêque de Derry, et Thomas Hobbes »de Malmesbury.« Il y a une édition postérieure de l'an 1684, dans un Ouvrage intitulé Hobbs's Tripos, ou l'on trouve son Livre de la nature humaine, son traité du Corps politique, et son Traité de la liberté et de la nécessité; mais le dernier ne contient point la réplique de l'Evêque, ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matière avec son esprit et sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de véhémence et en use avec quelque hauteur. M. Hobbes de son côté n'est pas d'humeur à l'épargner, et témoigne un peu trop de mépris pour la Théologie, et pour les termes de l'Ecole, où l'Evêque paroît attaché.

Digitized by Google

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insoutenable dans les sentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entièrement de la détermination du Souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des Créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des complimens, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, et non pas à le connoître. Il témoigne aussi qu'il lui semble que les peines des méchans doivent cesser par leur destruction: c'est à peu près le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paroît guères favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matières des choses très raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plutôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, et que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'événement: donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'événement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'événement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoître en même tems pourquoi la chose est arrivée, et pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui le porte aux paradoxes, et le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivoit par une nécessité absolue. Au lieu que l'Evêque de Derry a fort bien remarqué dans sa Réponse à l'article 35. pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tous aux événemens par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour établir une nécessité absolue des événemens: ce qui étoit aussi le sentiment de Wiclef, et même de Luther, lorsqu'il écrivit de servo arbitrio, ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoît assez aujourd'hui que cette espèce de nécessité qu'on appelle hypothétique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive allarmer: au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose étoit nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le Sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport à *Dieu*; et entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, et peut-être M. Hobbes ont cru que les choses existoient sans intelligence et sans choix, et par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin, selon eux, puis que suivant cette nécessité tout existeroit par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver, quoi qu'on fasse: au lieu que ce qui arrive par une nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance; et que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espèce de nécessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la nécessité aveugle et absolue renverseroit la piété et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, et quand il n'y a point d'empêchement; et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté et suivant notre bonplaisir, des inclinations et des volontés que nous pourrions désirer. L'Evêque ne paroît pas avoir pris garde à cette réflexion, que M. Hobbes aussi ne développe pas assez. La vérité est, que nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions; mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. *Enfin* M. Hobbes montre, après d'autres, que *la certitude* des événemens et la nécessité même, *s'il y en avoit* dans la manière dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes et les louanges, les peines et les récompenses; puis qu'elles servent et portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étoient nécessaires, elle le seroient par ces moyens. Mais la vérité est, que ces actions n'étant point nécessaires absolument, et quoi qu'on

fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées et certaines, comme elles le sont en effet; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une nécessité absolue. Il donne aussi une notion assez bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens général, commun aux substances intelligentes et non-intelligentes; en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue, a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté: au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcheroit alors de se répandre, et que même rien d'extérieur ne l'empêche de s'élever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle-même vînt de plus haut, ou qu'elle-même fût haussée par quelque crue d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance, pour s'en aller.

5. Il y a dans la Préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés, que je mettrai ici, en ajoutant un mot de jugement. D'un côté (dit-il) on soutient qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir. Cela est bien dit, surtout par rapport à la volonté présente: les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés présentes; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le tems de nouvelles dispositions; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avoit pas, et qu'on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même) comme de la faim, ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non; mais il dépend de ma volonté de manger, ou de ne point manger: cependant pour le tems à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter souvent de mauvaises volontés: et quoique M. Hobbes dise dans sa réplique n. 14. pag. 138. que le stile des loix est de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci; mais qu'il n'y a point de loi qui dise, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez point vouloir; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la Loi de Dieu, qui dit, non concupisces, tu ne convoiteras pas: il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens, qui sont involontaires. On soutient 2. Que le hazard (chance en Anglois, casus en Latin) ne produit rien. C'est-à-dire sans cause ou raison. Fort Bien, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune et le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. Que tous les événemens ont leurs causes nécessaires. Mal: ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction. 4. Que la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses. Mal: la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le tems, l'espace et la matière étant indifférens à toute sorte de figures et de mouvemens.

6. De l'autre côté (selon lui) on soutient, 1. Que non seulement l'homme est libre (absolument) pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir. C'est Mal dit: on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2. Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non. C'est Bien dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces péchés. 3. Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non. Mal, par rapport à la volition présente. 4. Que les choses arrivent sans nécessité par hazard. Mal: ce qui arrive sans nécessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est-à-dire sans causes et raisons. 5. «Que nonobstant «que Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il «n'est pas nécessaire qu'il arrive, Dieu prévoyant «les choses, non pas comme futures et comme «dans leurs causes, mais comme présentes.» Ici on commence Bien, et l'on finit Mal. On a raison d'admettre la nécessité de la conséquence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est présent à Dieu: car la nécessité de la conséquence n'empêche point que l'événement ou le conséquent ne soit contingent en soi.

7. Notre Auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'Archevêque Laud et par la Cour, et les promotions Ecclesiasiques considérables n'ayant été que pour ceux de ce Parti; cela a contribué à la révolte, qui a fait que l'Evêque et lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle, et qu'ils

sont entrés en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du mérite, et peut-être aussi de la bonne volonté; mais qui paroît avoir trop poussé les Presbytériens. Cependant on peut dire que les révolutions, tant aux Pays-Bas, que dans la Grande Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolérance des Rigides: et l'on peut dire que les défenseurs du Décret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, et ayant fomenté les révoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce sont les défauts des hommes, et non pas ceux des dogmes. Leurs adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la sévérité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, et le procédé des Jésuites contre le Parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des Argumens: la Raison et l'Autorité. Quant à la Raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, et qui ne sont que des expressions par lesquelles nous prétendons l'honorer. Mais je ne vois pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinosa, Sagesse, Bonté, Justice ne sont que fictions par rapport à Dieu et à l'Univers; la cause primitive agissant, selon eux, par la nécessité de sa puissance, et non par le choix de sa sagesse: sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paroît que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assez, de peur de scandaliser les gens; en quoi il est louable. C'est aussi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avoit désiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit passé à Paris entre l'Evêque et lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arrive; parce que c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même tems, qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, et de lui attribuer qu'il veut le mal; parce que cela n'est pas honorable, et qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matières la vérité n'est pas bonne à dire; et il auroit raison, si la vérité étoit dans les opinions paradoxes qu'il soutient; car il paroît en effet que suivant le sentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt que ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la Nature aveugle de l'amas des choses matérielles, qui agit selon les loix mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les Atomes le font dans le Système d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands sont quelquefois ici-bas, il ne seroit point convenable de dire toutes les vérités qui le regardent; mais Dieu n'est pas comme un homme, dont il faut cacher souvent les desseins et les actions; au lieu qu'il est toujours permis et raisonnable de publier les conseils et les actions de Dieu, parce qu'elles sont toujours belles et louables. Ainsi les vérités qui regardent la Divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale; et l'on a expliqué, ce semble, d'une manière qui satisfait la Raison, et ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet, et concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, et les troisièmes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses frères, »Ne vous affligez point, et »n'ayez point de regret de ce que vous m'avez »vendu pour être amené ici, puisque Dieu m'a en»voyé devant vous, pour la conversation de votre »vie: et vers 8. Vous ne m'avez pas amené ici, »mais Dieu. Et Dieu dit Exod. VII. 3. J'endur»cirai le coeur de Pharaon. Et Moïse dit Deu»ter. II. 30. Mais Sihon Roi de Hesbon ne voulut »point nous laisser passer par son pays. Car l'Eter»nel ton Dieu avoit endurci son esprit et roidi son »coeur, afin de le livrer entre tes amins. Et David dit de Simeï 2. Sam. XVI. 10. »Qu'il mau»disse, car l'Eternel lui a dit, Maudi David; et qui »lui dira, pourquoi l'as-tu fait? Et 1. Rois XII. 15. »Le Roi (Roboam) n'écouta point le peuple, car cela »étoit conduit ainsi par l'Eternel. Job. XII. 16. »C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'égare, »que celui qui le fait égarer v. 17. Il met hors »de sens les Juges. v. 24. Il ôte le coeur aux »chefs des peuples, et il les fait errer dans les dé»serts. v. 25. Il les fait chanceler comme des »gens qui sont ivres. Dieu dit du Roi d'Assyrie, Esaï. X. 6. »Je le dépêcherai contre le peuple, »afin qu'il fasse un grande pillage, et qu'il le rende »foulé comme la boue des rues.. Et Jérémie dit, Jérém. X. 23. »Eternel, je connois que la voie »de l'homme ne dépend pas de lui, et qu'il n'est »pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adres»ser ses pas. Et Dieu dit, Ezéch. III. 20. »Si le »juste se détourne de sa justice et commet l'ini»quité, lorsque j'aurai mis quelque achoppement »devant lui, il mourra. Et le Sauveur dit, Jean. VI. 44.

»Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a en»voyé ne le tire. Et S. Pierre Act. II. 23. »Jé»sus ayant été livré par le conseil défini et par la »providence de Dieu, vous l'avez pris. Et Act. IV. 27. 28. »Hérode et Ponce Pilate avec les Gentils »et les peuples d'Israël se sont assemblés, pour »faire toutes les choses que ta main et ton »conseil avoient auparavant déterminées devoir »être faites. Et S. Paul, Rom. IX. 16. Ce n'est »point du voulant, ni du courant, mais de Dieu »qui fait miséricorde. Et v. 18. Il fait donc mi»séricorde à celui à qui il veut, et il endurcit celui »qu'il veut. v. 19. Mais tu me diras, Pourquoi »se plaint-il encore, car qui est-ce qui peut résister »à sa volonté? v. 20. Mais plutôt, ô homme, qui »es-tu, toi qui contestes contre Dieu? La chose »formée dira-t-elle à celui qui l'a formée, Pourquoi »m'as-tu fait ainsi? Et 1. Cor. IV. 7. Qui est-ce »qui met de la différence entre toi et un autre, et »qu'as-tu que tu n'ayes reçu? Et 1. Cor. XII. 6. »Il y a diversité d'opérations, mais il y a un même »Dieu qui opère toutes choses en tous. Et Ephes. II. 10. »Nous sommes son ouvrage, étant »créés en Jésus-Christ à bonnes oeuvres, que Dieu »a préparées afin que nous y marchions. Et Philipp. II. 13. »C'est Dieu qui produit en vous et le »vouloir et le parfaire, selon son bon-plaisir.« On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace et de toutes les bonnes inclinations, et tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le péché.

10. Voici maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture Sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX. 19. »Je prens aujourd'hui à té»moin le Ciel et la Terre contre vous, que j'ai mis »devant toi la vie et la mort: choisi donc la vie, »afin que tu vives, toi et ta postérité. Et Jos. XXIV. 15. »Choisissez aujourd'hui qui vous vou»lez servir. Et Dieu dit à Gad le Prophète, 2. Sam. XXIV. 12. »Va, dis à David: Ainsi a dit l'Eter»nel: j'apporte trois choses contre toi; choisi l'une »des trois, afin que je te la fasse. Et Esaï. VII. 16. »Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, et »choisir le bien.« Enfin les passages que M. Hobbes reconnoit paroître contraires à son sentiment, sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu; comme Esaï. V. 4. »Qu'y avoit-il »plus à faire à ma vigne, que je ne lui aye fait? »pourquoi ai-je attendu qu'elle produisit des rai»sins, et elle a produit des grappes sauvages? Et Jérém. XIX. 5. »Ils ont bâti de hauts lieux à »Bahal, pour brûler au feu leurs fils pour holo»caustes à Bahal, ce que je n'ai point commandé, »et dont je n'ai point parlé, et à quoi je n'ai ja»mais pensé. Et Osée XIII. 9. O Israël, ta de»struction vient de toi, mais ton aide est en moi. Et 1. Tim. II. 4. »Dieu veut que tous les hom»mes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connois»sance de la vérité.« Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur, et généralement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien et défend le mal.

11. Il répond à ces passages, que Dieu ne veut pas toujours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils; et que sa volonté révélée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son décret, comme lorsqu'il révéla à Jonas que Ninive périroit dans quarante jours. Il ajoute aussi, que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvés: et que lorsque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le péché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manières de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté révélée soit opposée à sa volonté véritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, étois plutôt une menace qu'une prédiction, et qu'ainsi la condition de l'impénitence y étoit sous-entendue: aussi les Ninivites le prirent-ils dans ce sens. On dira aussi, qu'il est bien vrai que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils, voulut l'obéissance, et ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'étoit pas une action qui méritât par elle-même d'être voulue. Mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, et qui sont en effet dignes d'êtres l'objet de sa volonté. Telle est la piété, la charité, et toute action vertueuse que Dieu commande; telle est l'omission du péché, plus éloigné de la perfection divine, que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet Ouvrage: ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a préalablement une inclination sérieuse à produire, ou à voir et à faire produire tout bien et toute action louable; et à empêcher, ou à voir et à faire manquer tout mal, et toute action mauvaise: mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, et par le concours même de toutes les inclinations préalables et particulières en-

vers chaque bien, et envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale et décrétoire: et que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature, que le bien y doit être rehaussé comme la lumière par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvoit point excure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; et que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le péché d'autrui, parce qu'autrement il auroit fait lui même une action pire que tout le péché des Créatures.

12. Je trouve que l'Evêque de Derry a au moins raison de dire; article XV. dans sa Réplique, p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu; et que M. Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puis qu'on peut encore et qu'on doit reconnoître et honorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections. Magnos facile laudamus, bonos libenter. Que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de toute équité, et créant des millions de Créatures pour être malheureuses éternellement, et cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais; et que si elle étoit reçue, il ne faudroit point d'autre Diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux et avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne vouloit point son bien. M. Hobbes tâche de parer ce coup dans sa Duplique (p. 160.) en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer; et dans le fond, si Dieu n'a point en vue le bien des Créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait prouire ou arbitrairement ce que le hazard lui présente, ou nécessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien: comment peut-il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire, qui détruit la piété: car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais Principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161.) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, et qu'il exerce en distribuant des bénédictions et des afflictions. Cette définition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des loix faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi-bien que M. Puffendorff qui l'a suivi. La justice ne dépend point des loix arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse et de la bonté, dans les hommes, aussi-bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit, que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incompréhensible, attribué à une nature incompréhensibles, pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire, qui c'est un je ne sais quoi, attribué à un je ne sais quoi, et même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique; pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu et de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances matérielles. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'aurois garde de lui attribuer des sentimens qui lui pourroient nuire: mais il est difficile de l'en exemter: il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge, ainsi j'espère que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais comme elles le pourroient être à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de mérite, et dont on peut profiter en bien des manières. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, employant du tems comme nous, pour passer d'une vérité à l'autre: mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités et toutes leurs liaisons, il connoit toutes les conséquences, et il renferme éminemment en lui tous les raisonnemens que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

REMARQUES
SUR
LE LIVRE DE L'ORIGINE DU MAL,
PUBLIÉ DEPUIS PEU EN ANGLETERRE.

1. C'est dommage que M. Bayle n'ait vu que les recensions de ce bel Ouvrage qui se trouvent dans les Journaux; car en le lisant lui-même et en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent et renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matière où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vue tout le système, et quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matières qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Géométrie; puisqu'il faut toujours quelque chose qui puisse fixer l'attention, et rendre les méditations liées. C'est pourquoi lorsque ce Livre Latin, plein de savoir et d'élégance, imprimé premièrement à Londres, et puis réimprimé à Brème, m'est tombé entre les mains, j'ai jugé que la dignité de la matière et le mérite de l'Auteur exigeoient des considérations, que même des Lecteurs me pourroient demander; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet, l'Ouvrage contenant cinq chapitres, et le cinquième avec l'Appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers où il s'agit du mal en général, et du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés); et qu'ils développent même quelquefois avec éloquence quelques points, où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquième chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté et du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposés aux miens, et même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avoit moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquième chapitre tend à faire voir (si cela se pouvoit) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre, vague, entière, et absolue; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer, antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit, ni dans l'objet; et qu'on n'élise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause et sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse et de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilège de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la Raison même en dedans, et du bien ou du mal au dehors, est peint quelquefois de si belles couleurs, qu'on la pourroit prendre pour la plus excellente chose du monde; et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible; mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractère imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, et même quelque homme romanesque pourroit en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection, où l'on ne soit porté par la représentation antérieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; et j'ai toujours défié les défenseurs de cette indifférence absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette élection où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, et sur-tout notre habile Auteur, de chimériques. Les Péripatéticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Césalpin, un Conringius, qui soutenoient encore quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité et introduit par la basse Ecole et dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les élections, ou le hazard réel, imaginé dans les Ames; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement: et comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles,

parce qu'ils ne les voient point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les loix de la nature corporelle; qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des loix de la nature spirituelle) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins, et différemment disposés, et nous font plus gouter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, et même Thomas d'Acquin, Durand, et autres Scolastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, et comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la Raison et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; et ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparens, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oublioit souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives; il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même des excellens hommes en ont été imbus. Notre Auteur, désabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue.

Si Pergama dextrâ
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.

Il lui donne le meilleur tour possible, et ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la Spontanéité et la Raison de leurs avantages, et les donne tous à l'indifférence vague: ce n'est que par cette indifférence qu'on est actif, qu'on résiste aux passions, qu'on plait à son choix, qu'on est heureux: et il semble qu'on seroit misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeoit à bien choisir. Notre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine et sur les raisons des maux naturels, il n'avoit qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal, par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sais comment il a cru que ce seroit dégrader Dieu et les hommes, s'ils devoient être assujettis à la Raison; qu'ils en deviendroient tous passifs, et ne seroient point contens d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilège de rendre les choses bonnes ou tolérables en les choisissant, et de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre Auteur sur la natre des choses, et sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant: nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'économie de son système. Le chapitre premier contient les principes. L'Auteur appelle substance un Etre dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sais s'il y en a de tels parmi les Créatures, à cause de la liaison des choses; et l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essaim d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changemens de la Matière, et après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité et la résistance. Il explique aussi la nature des Notions, et donne à entendre que les universaux ne marquent que les ressemblances qui sont entre les individus; que nous ne concevons par idées que ce qui est connu par une sensation immédiate, et que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'Esprit, de la substance, il ne paroît pas avoir assez observé que nous nous appercevons immédiatement de la Substance et de l'Esprit, en nous appercevant de nous mêmes; et que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos idées simples au moins sont innées, et de rejetter la Table rase d'Aristote, et de M. Locke: mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'ont guères plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les écritures tracées sur le papier, en ont à nos idées; et que les rapports des sensations sont arbitraires et

ex instituto, comme les significations des mots. J'ai déjà marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartésiens.

5. Pour passer jusques à la cause première, l'Auteur cherche un Criterion, une marque de la vérité; et il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement: c'est par-là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; il fait voir que la marque des Cartésiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou la disconvenance des idées, (ou plutôt des termes, comme on parloit autrefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles et apparentes. Il paroît reconnoître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre assentiment, est encore sujette à caution, et peut venir des préjugés enracinés C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre Criterion, auroit trouvé quelque choses de fort utile au Genre-humain. J'ai tâché d'expliquer ce Criterion dans un petit Discours sur la Vérité et les Idées, publié en 1684; et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étoient connues que confusément. Je distingue entre les Vérités de Fait et les Vérités de Raison. Les Vérités de Fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les Vérités de Raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, et dont S. Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est, qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des Mathématiques et autres vérités de Raison y ayent lieu: en ce cas, on doit les tenir pour réelles; et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, et des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le Criterion des vérités de Raison, ou qui viennent des Conceptions, consiste dans un usage exact des règles de la Logique. Quant aux idées ou notions, j'appelle réelles toutes celles dont la possibilité est certaine; et les définitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que nominales. Les Géomètres versés dans une bonne Analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile Auteur n'est pas allé si avant, peut-être; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, et par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur, ni de méditation.

6. Après cela, il va examiner si le mouvement, la matière et l'espace viennent deux-mêmes, et pour cet effet, il considère s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; et il remarque ce privilège de Dieu, qu'aussi-tôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit Discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussi-tôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc aussi-tôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or ce privilège n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'Auteur juge aussi particulièrement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement présent vient d'un mouvement antérieur, et celui-ci encore d'un autre, et ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matière. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite; et quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel: comme les rayons du Soleil, quand il seroient éternels avec le Soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause éternelle dans le Soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens de notre habile Auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, le principe de la Raison suffisante. Car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnoît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un Athée de ruiner cet argument, en disant, qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité et de l'éternité de l'Espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'Auteur juge qu'il peut-être anéanti par la puissance Divine, mais tout entier et non pas par parties; et que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considérer, que dans les sensations des sons, des odeurs et des sa-

veurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière et du mouvement, et enfin de toutes choses. L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle né raisonneroit de la lumière. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumière est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté; et que ses Ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le Monde, a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, et la plus grande compatibilité des appétits qu'une puissance, sagesse et bonté infinies et combinées pouvoient produire: et il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (jaimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. Le Chapitre II. fait l'Anatomie du mal. Il le divise comme nous en métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables; et le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: et Lucrèce en a conclu, qu'il n'y a point de providence, et il a nié que le Monde puisse être un effet de la Divinité,

Naturam rerum divinitùs esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tantâ stat praedita culpâ.

D'autres ont admis deux Principes, l'un bon, l'autre mauvais; et il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre Auteur paroît avoir eu M. Bayle en vue. Il espère de montrer dans son Ouvrage, que ce n'est point un Noeud Gordien, qui ait besoin d'être coupé; et il a raison de dire que la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne seroient point infinies et parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis Il commence par le mal d'imperfections dans le Chapitre III. et remarque après S. Augustin, que les Créatures sont imparfaites, puis qu'elles sont tirées du néant: au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? L'Auteur répond fort bien, que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il y a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu ajouter, que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvoit, et dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après, que certaines choses pouvoient être mieux faitse, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, et peut-être plus grandes. Ce peut-être pouvoit-être omis: l'Auteur aussi posant pour certain, et avec raison, à la fin du chapitre, qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lors qu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernieres tout autant qu'il se peut. Ainsi les Corps ont été créés aussi bien que les Esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; et l'ouvrage de la Matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens Hérétiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Démogorgon.

8. Venons au mal physique, dont il est parlé dans le Chapitre IV. Notre célèbre Auteur, après avoir remarqué que le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire l'incommodité, vient de la Matière, ou plutôt de son mouvement; car sans le mouvement la Matière seroit *inutile*; et même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvemens; autrement, si tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de variété, ni de génération. Mais les mouvemens qui font les générations, font aussi les corruptions, puisque de la variété des mouvemens naît le choc des corps, par lesquels ils sont souvent dissipés et détruits. Cependant l'Auteur de la Nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en systèmes, dont ceux que nous connoissons sont composés de globes lumineux et opaques, d'une manière si belle et si propre à faire connoître et admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par-tout des Créatures capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Notre judicieux Auteur croit que l'air, et même l'éther le plus pur, ont leurs habitans aussi bien que l'eau de la terre. Mais quand il y auroit des

endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre Globe inégale, et quelquefois déserte et stérile, sont utiles pour la production des rivières et des vents: et nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables et des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul: et l'Auteur est persuadé, non-seulement qu'il y a des Esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchans de ces Esprits, c'est-à-dire des animaux dont les âmes sont jointes à une matière éthérienne et incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux et de fluides qui y circulent, et dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux: ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit nécessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoître un danger présent, et leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, et de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter: car si elle n'étoit point si laide, et si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieroient point de périr, ou de laisser périr les parties de leur corps, et les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appétits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquérir une nourriture convenable à leur constitution et propre a leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien souvent servît de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guères plus malheureux, puis que la mort causée par les maladies a coutume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente; et ces animaux sujets à être la proie des autres, n'ayant point la prévoyance, ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lorsqu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, et d'autres désordres, que les bêtes brutes ne craignent point, et que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'Auteur de la Nature a compensé ces maux et autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continuelles. La faim et la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail modéré est un exercice agréable des puissances de l'animal; et le sommeil est encore agréable d'une manière toute opposée, en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les espèces fussent immortelles, puisque les individus ne le sauroient être ici-bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De la douleur et de la volupté naissent la crainte, la cupidité, et les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal: il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques, et d'autres choses nuisibles, c'est-à-dire que ce sont des suites indispensables d'un système bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance et des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, et que les connoissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauroient être prévus, et ces sortes d'accidens sont inévitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toujours permis de le suspendre jusques à une discussion exacte. Ces inconveniens sont inséparables du système des choses: il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, et que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inévitables ne sont pas les plus ordinaires, ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute; et par conséquent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puis qu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Après tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes; et il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons, de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'aurroit pu les retrancher sans tomber dans des inconvéniens plus grands

Et pour le mieux reconnoître, l'Auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des apartemens, des salles, des galeries, des jardins, des grottes; mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égoûts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des Soleils dans le Monde, ou de faire une Terre toute d'or et de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout oeil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide: et s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des Sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire, il n'y auroit point eu d'homme. Notre savant Auteur remarque ici un sentiment que des Histoires sacrées et profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la Raison, il met à part ce que la Révélation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit été exemté des maux naturels (s'il avoit été obéissant) qu'en vertu de la Grace Divine et d'un pacte fait avec Dieu; et que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont:

1. La révocation du don gracieux de l'immortalité.

2. La stérilité de la Terre, qui ne devoit plus être fertile par elle-même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.

3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.

4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.

5. Les douleurs de l'enfantement.

6. L'inimitié entre l'homme et le serpent.

7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux, où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière; sur-tout depuis la soustraction de la Grace; outre qu'il semble à l'Auteur qu'après notre exil l'immortalité nous seroit à charge, et que c'est peut-être plus pour notre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par ci par-là quelque chose à dire, mais le fond du Discours de l'Auteur sur l'origine des maux est plein de bonnes et solides réflexions, dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la Liberté.

12. Le savant Auteur de cet Ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans le cinquième Chapitre, qui fait la moitié de tout le Livre, croit qu'elle est toute différente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable des Créatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroît que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une *perfection*, et que la Créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, et sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le péché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage seroit d'être privilégiée contre la Raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ni raison de cette élection: et comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi dans les règles de la bonne Métaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal moral dans la nature; et aussi par la même raison, il n'y auroit point de Bien moral non plus, et toute la Moralité seroit détruite. Mais il faut écouter notre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des Philosophes célèbres de l'Ecole, et les ornemens qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit et par son éloquence, ont caché les grands inconvéniens qu'il renferme. En expliquant l'état de la Question, il partage les Auteurs en deux partis: Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; et les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue et contraire à la moralité, de la nécessité hypothétique et de la nécessité *morale*, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. La Section première de ce Chapitre doit faire connoître la nature des Elections. L'Auteur expose premièrement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations antérieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces Auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à

la résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions; c'est-à-dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinosiste. Il se sert des aveus et des déclarations odieuses de M. Hobbes, et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés, et qui prennent grand soin de les réfuter: et il les en charge, parce qu'ils croient comme M. Hobbes, et comme tout le monde, (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités) que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue. C'est aller bien vite en raisonnement; cependant il ajoute encore qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaise volonté, puis qu'ainsi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire seroit le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchans, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchans seroient seulement malheureux, et nullement coupables; qu'il n'y auroit point de différence entre le mal physique et le mal moral, puisque l'homme lui-même ne seroit point la vraie cause d'une action qu'il ne pourroit point éviter; que les malfaiteurs ne seroient point blâmés ni maltraités, parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, et que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon, et non pas un malade, parce que les reproches et les menaces peuvent corriger l'un, et ne peuvent point guérir l'autre; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffiroit point pour punir; et que de même, la reconnoissance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fourniroit pas une raison suffisante. Enfin l'Auteur croit que si cette doctrine qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien et du mal, étoit véritable, il faudroit désespérer de la félicité humaine, puis qu'elle ne seroit point en notre pouvoir, et dépendroit des choses qui sont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'espérer que les choses de dehors se règlent et s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, et il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces conséquences ont lieu, selon lui, encore contre ceux qui croient que la volonté se détermine suivant le dernier jugement de l'entendement: opinion qu'il croit dépouiller la volonté de son droit et rendre l'âme toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'Auteurs graves et approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes et Spinosa, et avec quelques auteurs réprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse et insupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal, qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoi quelle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'Auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir, c'est-à-dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les vérités contingentes. J'ai déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la Philosophie, en faisant considérer qu'il y a deux grands principes, savoir celui des identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, et l'autre fausse; et celui de la raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable, dont celui qui auroit toute la connoissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourroit voir la raison. L'un et l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vrai et du Faux. Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels élémens de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on

voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes et Théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la représentation prévalante du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas nécessairement: c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi les futurs contingens, prévus et en eux-mêmes et par leurs raisons, demeurent contingens; et Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à créer le Monde par sa puissance, et à lui donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté nécessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite et souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sais s'il seroit aisé de résoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberté.

15. Cette explication fait disparoître toutes les objections de notre habile adversaire. Premièrement, on voit que la contingence subsiste avec la liberté. 2. Les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques; un esprit méchant étant dans la sphère de son activité, ce que le mauvais Princips des Manichéens seroit dans l'Univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par nécessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun Législateur, ni Jurisconsulte, qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien et du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques sols pour boire chopine, ou qui tueroit un chien de son voisin de gaité de coeur; parce que ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'admiration de la Justice autorisée dans le monde, et plus la tentation de pécher est grande, plus elle a besoin d'être réprimée par la crainte d'un grand châtiment. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été déliberée, et plus on jugera qu'elle est grande et punissable. C'est ainsi qu'un dol trop artificieux fait le crime aggravant appellé stellionat, et qu'un trompeur devient faussaire, quand il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes de notre sûreté dans les Actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu; et on se contenta de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente et sans apparence de passion, le Juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur-tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances; ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la véritable raison de la méchanceté et du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des Tribunaux, et du sentiment commun des hommes.

16. 3° La distinction entre le mal physique et le mal moral subsistera toujours, quoi qu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons et causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'orgine du mal moral, puisque le principe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître, suffit encore pour rendre raison des maux volontaires? C'est-à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des sytèmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le péché fait une grande partie de la misère humaine, et même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchans et punissables: autrement Il faudroit dire que les péchés actuels des non-régénérés sont excusables, parce qu'ils viennent du principe de notre misère, qui est le péché originel. 4° De dire que l'Ame devient passive, et que l'homme n'est point la vraie cause du péché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'Auteur le prétend en beaucoup d'endroits, et particulièrement chap. 5. sect. 1. subsect. 3. §. 18. c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les Anciens ont parlé de ce qui est ἐφ ἡμῖν, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la représentation des choses externes; car ces représentations se trouvent aussi dans nos âmes, elle font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'Acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'Action demande; et les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'Ame se peut déterminé-

ner entre plusieurs partis. On veut que la Volonté soit seule Active et Souveraine, et on a coutume de la concevoir comme une Reine assise sur son Trône, dont l'Entendement est le Ministre d'Etat, et dont les Passions sont les Courtisans, ou les Demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le Conseil du Ministère. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de cette Reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du Ministre et les suggestions des Favoris, et même rebuter les unes et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon lui semble. Mais c'est une Prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connoissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens lui présentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même, pour entendre ce qu'on lui présente. La vérité est, que l'Ame, ou la substance qui pense, entend les raisons, et sent les inclinations, et se détermine selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active, pour spécifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon système de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, et qui nous exemte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour résoudre l'objection. Et notre Auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingénieusement, que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, et encore moins la force active de l'âme, et servent seulement à développer ce qui est en nous; à peu près comme M. Descartes a cru que l'âme ne pouvant point donner de la force au corps lui donnoit au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un et de l'autre côté, entre l'influence physique et l'harmonie préétablie.

17. 5° On objecte que, selon nous le péché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme et le châtiment servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la véritable gratitude vienne d'une véritable reconnoissance du bienfait passé, et non pas de la vûe intéressée d'exercer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles et bonnes réflexions, mais elles ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par intérêt, par espérance, ou par crainte; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions: autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice et la vertu pour elle-même; et c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de l'Amour désintéressé, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils résistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel et prend plaisir à les tuer, et même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoique l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit seulement par espérance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le célèbre M. Conring, la Justice qui punit par des peines médicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoit lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la nécessité; mais que la véritable Justice vindicative, qui va au delà du médicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire l'intelligence et la liberté de celui qui pèche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejeté la Justice vindicative, comme font les Sociniens, réfutés par nos Docteurs, quoique les Auteurs de ce parti-là ayent coutume d'outrer la notion de liberté.

18. 6° On objecte enfin, que les hommes ne peuvent point espérer la félicité, si la volonté ne peut-être mue que par la représentation du bien et du mal. Mais cette objection me paroît nulle de toute nullité, et je crois qu'on auroit bien de la peine à deviner qu'elle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la manière la plus surprenante du monde: C'est que notre félicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la représentation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'espérer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds: «Il n'y a point «de force dans la conséquence: On pourroit ac«corder la conclusion: l'Argument peut-être ré«torqué contre l'Auteur.» Commençons par cette

rétorsion, qui est aisée. Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parce qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet? Souffriront-ils moins les douleurs corporelles? Ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux véritables ou imaginaires? Sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs? moins envieux? Oui, dira notre habile Auteur: je le prouverai par une manière de compte, ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'expérience: mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, et qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état; je deviendrai heureux tout d'un coup, et à mon aise, car j'aurois quatre degrés de revenant-bon, ou bien franc. Voilà qui est beau, sans doute; mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce seroit à peu près, comme si je pouvois dire efficacement au plomb, Tu seras or; au caillou, Tu seras diamant; ou du moins, Vous me ferez le même effet. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moïse, qui paroît dire que la Manne du Désert avoit le goût que les Israëlites lui vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur Gomor, Tu seras chapon, Tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est-il point permis de lui en donner davantage? Je pense qu'oui. Mais si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable? Pourquoi n'irons-nous pas à vingt quatre carats de bonté? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux, malgré les accidens de la fortune: qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas: par le moyen de ce beau secret, nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12.) que cette puissance surmonte tous les appétits naturels, et ne peut-être surmontée par aucun deux; et il la considère (§. 20. 21. 22.) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, et de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appétits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appétits et ces objets sont limités, pendant que cette puissance est indépendante; ou du moins, il faut que cette bonté, que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, et telle qu'elle la veut. Car d'où prenderoit-on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, et si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité et des apparences? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si précaire, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, optantis isthaec sunt, non invenientis. Il ne demeure donc que trop vrai, que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux; et nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent audessus de certains appétits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appétits, qui ont toujours leur fondement dans la représentation du bien et du mal. J'ai dit aussi, qu'on pouvoit accorder la conclusion de l'Argument, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état présent de la vie humaine: car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens, que la prudence humaine ne sauroit éviter? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une Ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses? Mais enfin je puis encore nier la conséquence dans l'Argument, qui porte, que si la volonté n'est mue que par la représentation du bien et du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La conséquence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la Raison et les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconvéniens de notre hypothèse, l'habile Auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre félicité, qu'elle augmente nos biens et diminue nos maux, et qu'un Agent qui possède cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déjà été réfutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les représentations des biens et des maux, et autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indifférence pure pourroit contribuer à la félicité: au contraire, plus on sera indifférent, plus on sera insensible et moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente

se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déjà montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feroient sortir de cette indifférence pure, et dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifférence: au contraire, il n'y a rien de plus imparfait; elle rendroit la science et la bonté inutiles et réduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allègue, qui n'ont pas été débattus. Il lui paroît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes; et que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité, et se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, et non pas en conséquence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglément par le hazard ou par le sort? Pourquoi donc se glorifieroit-on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, et plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions, sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un je ne sais quoi imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hazard ou ce je ne sais quoi étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes; il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, et de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté, par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais mettant les avantages et les désavantages à part, voyons comment notre savant Auteur établira cette hypothèse, dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu et les Créatures libres qui soient véritablement actives, et que pour être actif on ne doit être déterminé que par soi-même. Or ce qui est déterminé par soi-même, ne doit point être déterminé par les objets; et par conséquent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, et ne sorte de cette indifférence que par son choix, qui lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulement les Créatures libres, mais encore toutes les autres substances et natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, et cependant elles ne laissent pas d'avoir des âmes actives; si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartésiens, que ce sont de pures machines. Il n'est point nécessaire aussi, que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même, puisqu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, et que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; et M. Descartes a cru que notre corps gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'âme. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle-même. Enfin, lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mûe par les objets; car c'est la représentation de l'objet qui est en elle-même, qui contribue à la détermination; laquelle ainsi ne vient point de dehors, et par conséquent la spontanéité y est toute entière. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se règle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle. Ainsi cette espèce de motion spirituelle et morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontanéité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifférente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir: autrement on fera tout de tout, quidvis ex quovis, et il n'y aura rien d'assez absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déjà rompu le charme de la pure indifférence, et si l'âme se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition, pour cet acte de la donner; et par conséquent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifférence dans l'âme pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vrai que ces dispositions l'inclinent sans la nécessiter: elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autrement à subjecto ou de l'âme même, et qui font qu'un objet est plus goûté que

l'autre, ou que le même est autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur persiste toujours de nous assurer que son hypothèse est réelle, et il entreprend de faire voir que cette puissance indifférente se trouve effectivement en Dieu, et même qu'on la lui doit attribuer nécessairement. Car, dit-il, rien ne lui est bon, ni mauvais, dans les Créatures. Il n'a point d'appétit naturel, qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de lui: il est donc absolument indifférent à toutes les choses externes, puisqu'il n'en sauroit être aidé, ni incommodé; et il faut qu'il se détermine et se fasse quasi un appétit en choisissant. Et après avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les Etres. C'est-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit trouver ni bien, ni mal dans les choses. Il est difficile de concevoir comment des Auteurs de mérite ont pu donner dans un sentiment si étrange; car la raison qu'on paroît alléguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les Créatures ont tout leur être de Dieu, et qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une substance intelligente est mûe par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit nécessairement un Etre existant hors d'elle, et il nous suffit qu'il soit concevable; car c'est sa représentation qui agit dans la substance, ou plutôt la substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée et affectée par cette représentation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles; et c'est par-là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'ordre et le désordre, la congruité et l'incongruité des possibles; et sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même; sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est spécifiée et dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur: au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai et du bon. Mais comment est-il possible qu'on puisse dire, qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu? Est-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement? Je n'ose point attribuer à notre savant Auteur un sentiment si étrange, qui confondroit entendement et volonté, et détruiroit tout l'usage des notions. Or si les idées sont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y est représentée, le sera aussi. En effet, est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, et d'autres figures régulières? que le nombre de six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaites? que dans un plan, six cercles égaux peuvent toucher un septième? que de tous les corps égaux, la sphère a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, et par conséquent peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou désavantages viennent de l'idée de la chose, et que le contraire impliqueroit contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur et l'incommodité des Créatures sensitives, et sur-tout la félicité et l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, et auroit-il fait sagement et justement, s'il avoit résolu de damner des innocens? Je sais qu'il y a eu des Auteurs assez mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux, et si capable de renverser la piété. Mais je suis assuré que notre célèbre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothèse y mène, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifférent à la volonté Divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais l'Auteur a fort bien enseigné lui-même, que sa bonté, et non pas son besoin, l'a porté à produire des Créatures. Il y avoit donc en lui une raison antérieure à la résolution; et, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce Monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son *inclination* le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait et heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, et que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, et néanmoins la Création est

un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifférent de créer un tel ou tel Monde, de créer un chaos perpétuel, ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix.

22. Notre Auteur, qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté et sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour, pour les concilier avec son hypothèse, qui paroît ôter à Dieu tous les égards pour le bien et pour la commodité des Créatures. L'indifférence de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premières élections; mais aussi-tôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même tems tout ce qui est lié nécessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits: l'élection de quelques-uns d'entre eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la Nature humaine. Jusqu'ici, l'Auteur parle conformément à son hypothèse; mais ce qui suit va plus loin: car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines Créatures, il a résolu en même tems, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible. Il n'y a rien de si raisonnable, en effet: mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothèse qu'il a posée, et il a raison de la renverser, plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconvéniens contraires à la bonté et à la sagesse de Dieu. Voici comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La première Question sera: Dieu créera-t-il quelque chose ou non, et pourquoi? L'Auteur a répondu, qu'il créera quelque chose, pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifférent de créer, ou de ne point créer. Après cela on demande: Dieu créera-t-il telle chose, ou bien une autre, et pourquoi? Il faudroit répondre (pour parler conséquemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur; et en effet, l'Auteur y retombe dans la suite: mais suivant son hypothèse, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoi, parce que Dieu est absolument indifférent pour les Créatures, qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre Auteur varie un peu là-dessus, car il dit ici (chap. 5. sect. 5. subsect. 4. v. 12.) qu'il est indifférent à Dieu de choisir entre des hommes égaux en perfection, ou entre des espèces également parfaites de Créatures raisonnables. Ainsi suivant cette expression, il choisiroit plutôt l'espèce la plus parfaite: et comme des espèces également parfaites s'acordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point d'indifférence pure et absolue, et l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothèse, et posons avec lui, que Dieu choisit certaines Créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifférentes. Il choisira donc aussi-tôt des Créatures irrégulières, malbâties, malfaisantes, malheureuses, des chaos perpétuels, des monstres partout, des scélérats seuls habitans de la Terre, des Diables remplissans tout l'Univers; que de beaux systèmes, des espèces bien faites, des gens de biens, de bons Anges! Non, dira l'Auteur: Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même tems de leur donner toutes les commodités dont le Monde fût capable; et il en est autant des autres espèces. Je répons, que si cette commodité étoit liée nécessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothèse; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle qui a porté faire des hommes, que Dieu a résolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection? vient-elle aussi d'une pure indifférence? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, et s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté: donc le bien et le mal des Créatures ne lui est point indifférent; il y a en lui des élections primitives, où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce système. Après cela, il ne restera même aucune indifférence pure; car nous pouvons raisonner du Monde tout entier, comme nous avons raisonné du Genre-humain. Dieu a résolu de créer un Monde; mais sa bonté l'a dû porter en même tems à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; et l'indifférence pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument détruite par la procédure même de notre habile Auteur, chez qui la force de la vérité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothèse spéculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifférent à Dieu, qui connoît tous les degrés, tous les effets,

tous les rapports des choses, et qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles; voyons si au moins l'ignorance et l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifférent dans son choix. L'Auteur nous régale de cette indifférence pure, comme d'un beau présent. Voici les preuves qu'il en donne. 1. Nous la sentons en nous. 2. Nous en expérimentons en nous les marques et les propriétés. 2. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté, sont insuffisantes. Quant au premier point, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même tems l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentions une telle indifférence, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix; et lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoître que la constitution de notre corps, et des corps ambians, l'assiette présente ou précédente de notre âme, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, et à nous en faire former des jugemens divers en différens tems: sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sais quelle force de l'âme, qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le caméléon. Ainsi l'Auteur n'a point sujet ici d'appeller au jugement du peuple: il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vrai que certains Philosophes ont donné dans des chimères, et il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimériques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puisqu'il ne se règle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matiêe Magnétique; pour ne rien dire des Atomes, et d'autres substances indivisibles. Dirons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vugaire les ignore? En ce cas, nous pourrons dire aussi que l'âme agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions et d'inclinations qui ne sont pas assez apperçues par le vulgaire, faute d'attention et de méditation. 2. Quant aux marques de la puissance en question, j'ai déjà réfuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif, et qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation et à la moralité: ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'Auteur allègue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appétits naturels, c'est-à-dire, non seulement aux Sens, mais encore à la Raison. Mais je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appétits naturels, par d'autres appétits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, et on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal, et qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve. L'Auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le théatre, que nous rendons agréable ce qui nous déplaisoit au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application et l'attention à l'objet, et la coutume, changent notre disposition, et par conséquent nos appétits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant et il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur, qui bruleroit les nôtres. Le peuple, a qui l'Auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprès du feu dans la cuisine, l'une s'étant brulée, dit à l'autre: O ma chère, qui pourra supporter le feu du Purgatoire! L'autre lui répondit: Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'Auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifférens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la Raison même. Et c'est sa troisième preuve, savoir, qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions, sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prières de leurs amis, le conseils de leurs proches, les reproches de leurs conciences, les supplices, la mort, la colère de Dieu, l'Enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon et du supportable, que par leur pure et franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement, jusques aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien

forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple ne sera jamais venue d'une pure indifférence; l'inclination, ou la passion, y aura joué son jeu: mais l'accoutumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels, qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'Auteur apporte: un Athée, un Lucilio Vanini, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plutôt le martyre ridicule de sa chimère, qu'il ne renoncera à son impiété. L'Auteur ne nomme point Vanini, et la vérité est, que cet homme désavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatisé, et d'avoir fait l'Apôtre de l'Athéisme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant:

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le Procureur Général au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le Premier Président (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accés, et enseignoit la Philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout-à-fait son domestique; l'inquisition fut poussée avec rigueur, et Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il étoit, c'est-à-dire Athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assez forte en lui aussi-bien que dans le Gymnosophiste Calanus, et dans le Sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne sauroient être expliquées par les appétits qui viennent de la représentation du bien et du mal, et qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal, et le mal en bien, et l'indifférent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, et les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations; mais ce n'est pas comme chez les Fées, par un simple acte de cette puissance magique; mais parce qu'on obscurcit et supprime dans son esprit les représentations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets; et parce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions; ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités, qui ne s'y trouvent liées que par accident, ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse: l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour et nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, et cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort, la représentation, qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines et les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent répétée, peut changer considérablement nos organe, notre imagination, notre mémoire, et même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se représente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer: d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une manière indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un Livre contribuera à la persuasion du Lecteur. L'air et les manières de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déjà dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agréable, et j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de Religion par des considérations mondaines, mais qui ont été persuadés, et bien persuadés, depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persévère, mais aussi une disposition à y persévérer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La première élection a peut-être été faite par légéreté; mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons, ou impressions plus fortes.

Il y a même quelques Auteurs de Morale, qui enseignent qu'on doit maintenir son choix, pour ne point être inconstant, ou pour ne le point paroître. Cependant une persévérance est mauvaise, quand on méprise les avertissemens de la Raison, surtout quand la matière est assez importante pour être examinée avec soin: mais quand la pensée du changement est désagréable, on en détourne facilement l'attention; et c'est par-là le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur, qui a voulu rapporter l'obstination à son indifférence pure prétendue, pouvoit considérer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une élection, que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure; sur-tout si cette élection s'est faite légèrement; et d'autant plus légèrement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence; auquel cas on viendra facilement à la défaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raison nous y fassent persévérer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour et nuit, et il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris, qui leur revient à tout moment, et qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie:

Queis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordinairement, lorsque notre désir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paroître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel, par la puissance qui peut choisir sans sujet: ainsi on aura quatre degrés de bien franc (chap. 5. sect. 2. §. 7.) Si cela se pouvoit pratiquer, on iroit loin, comme je l'ai dit ci dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, et autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chapitre 5. sect. 5. subsect. 6.): mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite Fée, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opère comme par enchantement, et à qui l'Auteur attribue tous ces désordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois, que lors que nous nous résolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, sous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paroître indépendans, et de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la Cour d'Osnabrug un Précepteur des Pages, qui, comme un autre Mucius Scaevola, mit le bras dans la flamme et pensa gagner une gangrène, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense; et je ne sais même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la Raison, voudroit prouver son Livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon bénéfice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette supériorité de la Volonté sur la Raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, qu'il s'appercevroit bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Héliodore Evêque de Larisse, à qui son Livre de Théagène et de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché: ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, et quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élégante et bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin: mais j'espère de pouvoir m'en dispenser, après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige et rectifie ordinairement la théorie. Après avoir avancé dans la seconde Section de ce chapitre cinquième, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, et que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la Raison, et que notre bonheur consiste à la suivre: Après cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien §. 5. que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puis que les choses ne sont guères disposées à s'accommoder à nous; et que c'est en effet s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute; mais c'est dire en même tems, qu'il faut que notre volonté se règle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets, et sur les véritables représentations du bien et du mal; et par conséquent que les motifs du bien et du mal ne sont point contraires à

la liberté, et que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre félicité, est inutile, et même très dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, et que c'est un Etre de raison raisonnante, comme quelques Scolastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurois mieux aimé les appeller des Etres de Raison non raisonnante. Je trouve aussi que la Section III. (des Elections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la Volonté Divine, préoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la félicité d'autrui, on choque la Volonté Divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant de la IV. Section, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la légéreté à changer trop facilement l'obstination à ne pas changer à tems, et les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appétits, qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La cinquième Section est faite pour concilier les mauvaises élections ou les péchés avec la puissance et la bonté de Dieu; et comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifférente dans le choix, il n'y auroit point de péché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux Créatures une puissance si peu raisonnable; il leur suffisoit d'être mues par les représentations des biens et des maux: il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le péché, suivant l'hypothèse de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant rétranchée des choses, le Monde ne seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a réfuté assez. Si cette puissance manquoit au Monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit guères. Les âmes se contenteront fort bien des représentations des biens ou des maux, pour faire leurs élections, et le Monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance, il n'y auroit point de félicité; mais on y a répondu suffisamment, et il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion, et dans quelque autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prières (subsect. 4.) et dit que ceux qui prient Dieu, espèrent un changement de l'ordre naturel; mais il semble qu'ils se trompent, selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine, si le cours de la Nature est changé en leur faveur, ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre général des choses. Aussi est-ce un sentiment très raisonnable de notre Auteur, qu'il y a un système des substances spirituelles, aussi-bien qu'il y en a un des corporelles, et que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministère des Anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la Nature en souffre. Cependant il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon système de l'harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la mission du Saint Esprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à présent ses opérations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, et d'en convenir avec d'autres Théologiens. Cependant je remarque qu'il met l'usage naturel des prières, dans la force qu'elles ont de rendre l'âme meilleure, de surmonter les passions, et de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothèse, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; et nous sommes exemts des difficultés, où l'Auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la prescience de Dieu; car si l'âme est parfaitement indifférente dans son choix, comment est-il possible de prévoir ce choix, et quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connoissance d'une chose, s'il n'y en a point de son être? L'Auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderoit (selon lui) un Ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, et assez conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. VI.) que les vices et les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers, et l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseroient l'oreille par leur dureté, si elles étoient écoutées toutes seules, et ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mêlange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches et de l'avarice dans les pauvres: en effet, cela sert à faire fleurir les Arts. Il fait considérer ensuite aussi, que nous ne devons point juger de l'Univers par la petitesse de notre Globe, et de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être

aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avoit comparé la Providence, lorsqu'elle donne la Raison aux hommes, à un Médecin, qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'Auteur répond que la Providence fait ce que la sagesse et la bonté demandent, et que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la Raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, et Dieu seroit comme un Médecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la Raison; et quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le but ou le mauvais but qu'on se propose. Ainsi c'est toujours faute de Raison, qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son Livre de la colère de Dieu, dont voici les termes à peu près: Ou Dieu veut ôter les maux, et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marqueroit de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas, on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin, ni foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison; parce qu'il ôteroit les biens en même tems, et qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint un Appendice, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces Loix en naturelles et positives. Il remarque que les Loix particulières de la nature des Animaux doivent céder aux Loix générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colère, quand ses Loix sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui pèche s'attirât un mal, et que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les Loix positives de Dieu indiquent et prédisent plutôt le mal, qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchans, qui ne sert plus à l'amendement, ni à l'exemple, et qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchans apportent quelque utilité aux gens de bien, et il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être rien; puisqu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misère, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugemens au milieu de leur misère, et se plaisent à controller la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, et cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser, et j'en ai eu quelquefois d'approchantes; mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté dans le §. 271. des Essais opposés à M. Bayle, la fable du Diable refusant le pardon qu'une Hermite lui offre de la part de Dieu. Le Baron André Taifel Seigneur Autrichien, Cavallerizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Autriche, depuis Empereur second du nom faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre, avec ce mot Espagnol, mas perdido y menos arrepentido, plus perdu, et moins repentant; ce qui marque une passion sans espérance, et dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été répétée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, et du bien aux méchans, notre illustre Auteur croit qu'on y a assez satisfait, et qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misère, n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, et si les méchans heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prospérité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais Juges, quand il s'agit de connoître non seulement un homme de bien mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, et l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoît peu aussi en bonheur, et souvent la félicité est méconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les Palais de quelques Grands. Enfin l'Auteur remarque que la plus grande félicité ici-bas consiste dans l'espérance du bonheur futur, et qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, et qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entièrement à mon sens, et on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.

CAUSA DEI ASSERTA

PER JUSTITIAM EJUS

CUM CAETERIS EJUS PERFECTIONIBUS CUNCTISQUE ACTIONIBUS CONCILIATAM.

---

1. Apologetica Causae Dei Tractatio non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinem ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem, et quae ex ea derivantur, justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur. Hujus Tractationis duae sunt partes: prior praeparatoria magis, altera principalis censeri potest; prior spectat Divinam Magnitudinem, Bonitatemque separatim; posterior pertinentia ad utramque junctim, in quibus sunt Providentia circa omnes creaturas, et Regimen circa intelligentes, praesertim in negotio pietatis et salutis.

2. Magnitudinis Divinae potius quam Bonitatis rationem habuere Theologi rigidiores; at laxiores contra: utraque perfectio aeque curae est vere Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei infringentium Anthropomorphismus, Bonitatem tollentium Despotismus appellari posset.

3. Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos imprimis, et quosdam Semisocinianos, in quibus Conradus Vorstius hic maxime peccavit. Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam et omniscientiam.

4. Omnipotentia complectitur tum Dei independentiam ab aliis, tum omnium dependentiam ab ipso.

5. Independentia Dei in existendo elucet, et in agendo. Et quidem in existendo, dum est necessarius et aeternus, et, ut vulgo loquuntur, ens a se: Unde etiam consequens est immensum esse.

6. In agendo independens est naturaliter et moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec, nisi a se ipso, ad agendum determinatur; moraliter vero, dum est ἀνυπεύθυνος, seu superiorem non habet.

7. Dependentia rerum a Deo extenditur tum ad omnia possibilia, seu quae non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret; et possibilia ab aeterno sunt in ideis divini intellectus.

9. Actualia dependent a Deo tum in existendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo a sole prodit; etsi creaturae neque ex Dei essentia, neque necessario, promanent.

10. In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet.

11. Concursus autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul et immediatus est et specialis. Et quidem immediatus, quoniam effectus non ideo tantum a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus, neque remotius, in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa.

12. Specialis vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum, omnisque boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quae ob immensitatem vocatur Omniscientia. Haec cum et ipsa sit perfectissima, (non minus quam Omnipotentia) complectitur omnem ideam et omnem veritatem; id est, omnia tam incomplexa, quam complexa, quae objectum intellectus esse possunt: et versatur itidem tam circa possibilia, quam circa actualia.

14. Possibilium est, quae vocatur Scientia simplicis intelligentiae, quae versatur tam in rebus, quam in earum connexionibus; et utraeque sunt tam necessariae, quam contingentes.

15. Possibilia contingentia spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in inte-

gros Mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non, nisi unicus, ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci et temporis complectatur, eoque sensu hoc loco Mundi vocabulum usurpatur.

16. Scientia Actualium, seu Mundi ad existentiam perducti, et omnium in eo praeteritorum, praesentium et futurorum, vocatur Scientia visionis: nec differt a Scientia simplicis intelligentiae hujus ipsius Mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinae praescientiae fundamento.

17. Scientia vulgo dicta Media, sub Scientia simplicis intelligentiae comprehenditur, eo, quem exposuimus, sensu. Si quis tamen Scientiam aliquam Mediam velit inter Scientiam simplicis intelligentiae, et Scientiam visionis; poterit et illam et Mediam aliter concipere, quam vulgo solent, scilicet ut Media non tantum de futuris sub conditione, sed et in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita Scientia simplicis intelligentiae restrictius sumetur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus et necessariis; Scientia Media de veritatibus possibilibus et contingentibus, Scientia visionis de veritatibus contingentibus et actualibus. Et media cum prima commune habebit, quod de veritatibus possibilibus agit; cum postrema, quod de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam de Divina Bonitate. Ut autem Sapientia, seu veri cognitio, est perfectio intellectus, ita Bonitas, seu boni adpetitio, est perfectio voluntatis. Et omnis quidem voluntas bonum habet pro objecto, saltem adparens, at divina voluntas non nisi bonum simul et verum.

19. Spectabimus ergo et Voluntatem, et objectum ejus, nempe Bonum et Malum, quod rationem praebet volendi et nolendi. In Voluntate autem spectabimus et naturam ejus et species.

20. Ad Voluntatis naturam requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.

21. Necessitas excluditur Metaphysica, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non Moralis, cujus oppositum est inconveniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper, quod est maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat. Obstaret, si non, nisi unum, foret voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant, aut certe incommode admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quae actu fiunt, seu quae Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem, et inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Haec de Voluntatis natura; sequitur Voluntatis divisio, quae in usum nostrum praesentem est potissimum duplex: una in antecedentem et consequentem, altera in productivam et permissivam.

24. Prior divisio est, ut Voluntas sit vel antecedens seu praevia, vel consequens seu finalis sive, quod idem est, ut sit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, haec plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari haec divisio a nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) praecedat considerationem; consequens autem, (verbi gratia, quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa praecedit etiam alias Dei voluntates, haec sequitur; cum ipsa facti creaturarum consideratio, non tantum a quibusdam Dei voluntatibus praesupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, praesupponat. Itaque Thomas et Scotus, aliique divisionem hanc, eo, quo nunc utimur, sensu sumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se, et particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde haec voluntas est tantum secundum quid; voluntas autem consequens spectet totale, et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Caeterum, si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente et consequente substituat, si volet, praeviam et finalem.

25. Voluntas antecedens omnino seria est et pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet, si posset, velletque posse) quae in Deum non cadit; nec cum voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, et ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, et proportione gradus, quo bona malave sunt. Quam seria autem haec voluntas sit, Deus ipse declaravit, cum tanta adseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. Voluntas consequens oritur ex omnium voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde, quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum adpellari solet.

27. Unde patet, voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria, ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in volente: quemadmodum certe in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult, ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque vero aliquid felicitati perfectionique volentis Dei decedit, dum non omnis ejus voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult, nisi pro gradu bonitatis, quae in unoquoque est; tum maxime ejus voluntati satisfit, cum optimum resultans obtinetur.

28. Posterior Voluntatis divisio est in productivam circa proprios actus, et permissivam circa alienos. Quaedam enim interdum permittere licet, (id est, non impedire) quae facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivae voluntatis objectum proprium non id est, quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de Voluntate, nunc de Ratione Volendi, seu Bono et Malo. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum et Morale.

30. Metaphysicum generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione et imperfectione. Liliorum campi et passerum curam a Patre coelesti geri Christus dixit, et brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. Physicum accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis, quo pertinet malum poenae.

32. Morale de earum actionibus virtuosis et vitiosis, quo pertinet malum culpae: et malum physicum hoc sensu a morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis; sed haec tamen, quae videri possit aberratio, cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infra §. 55.

33. Deus vult bona per se antecedenter ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universum, quam speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem et virtutem, et unumquodque bonorum pro gradu suae bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala, etsi non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirecte in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non plane perducitur ad effectum, et consistens intra voluntatem antecedentem, non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quaedam mala fieri, ne multa bona impediantur.

35. Mala Metaphysica et Physica, (veluti imperfectiones in rebus, et mala poenae in personis) interdum fiunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At malum morale, seu malum culpae, nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala, ut eveniant bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis, quam vocant, sine qua non, sive colligati et concomitantis; id est, sine quo bonum debitum obtineri nequit; sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitatis absolutae, sed ex principio convenientiae. Rationem enim esse oportet, cur Deus malum permittat potius, quam non permittat: ratio autem divinae voluntatis non, nisi a bono, sumi potest.

37. Malum etiam culpae nunquam in Deo objectum est voluntatis productivae, sed tantum aliquando permissivae; quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantum ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exercituros esset. Et, ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet, de quo distinctius infra §. 66.

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum ut qualemcumque, etiam subalternum, res vero indifferentes, itemque mala poenae saepe ut media; at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non; eo sensu, quo Christus dixit oportere, ut scandala existant.

40. Hactenus de magnitudine et de bonitate separatim ea diximus, quae praeparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. Communia ergo

magnitudinis et bonitatis hic sunt, quae non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est, sapientia et potentia) proficiscuntur: facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum, vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in Universo creando et gubernando; posteriore, justitiam in regendis speciatim substantiis ratione praeditis.

41. Quia bonitatem Dei, in creaturis sese generatim exerentem, dirigit sapientia; consequens est, providentiam divinam sese ostendere in tota serie Universi; dicendumque, Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam; eamque adeo esse hanc ipsam, quae actu existit. Omnia enim in Universo sunt harmonica inter se, nec sapientissimus, nisi omnibus perspectis, decernit, atque adeo non, nisi de toto. In partibus, singulatim sumtis, voluntas praevia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde adeurate loquendo, non opus est ordine Decretorum divinorum; sed dici potest, unicum tantum fuisse Decretum Dei, ut haec scilicet series rerum ad existentiam perveniret; post quam scilicet omnia, seriem ingredientia, fuere considerata, et cum rebus, alias series ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes, quae ei objici possunt, jam in considerationem venere: sed hinc non alia oritur necessitas, quam consequentiae, seu quam hypotheticam vocant, ex supposita scilicet praevisione et praeordinatione; nulla autem subest necessitas absoluta, seu consequentis; quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, et in partibus, et in toto; Deusque, contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque fiunt inutiles ad obtinenda futura, quae desideramus. Nam in hujus seriei rerum, tanquam possibilis, repraesentatione apud Deum, antequam scilicet decerni intelligeretur, utique et preces in ea (si eligeretur) futurae, et aliae effectuum in ea comprehendendorum causae, inerant, et ad electionem seriei, adeoque et ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuere. Et quae nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum cum moverunt ad decernendum, quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam supra monuimus, res ex divina praescientia et providentia esse determinatas, non absolute, seu, quidquid agas, aut non agas, sed per suas causas rationesque. Itaque sive quis preces, sive studium et laborem inutiles diceret, incideret in sophisma, quod jam veteres ignavum adpellabant. add. infra, §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita Omnipotentis, bonitati ejus immensae juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica, conspirentque pulcherrime inter se: causae formales, seu animae, cum causis materialibus, seu corporibus; causae efficientes, seu naturales, cum finalibus, seu moralibus; regnum gratiae cum regno naturae.

47. Et proinde, quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est, id nobis non satis nosci; et sapientem, qui intelligeret, judicaturum, ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius, quam tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum, eique penitus confidendum.

49. Optimae autem seriei rerum (nempe *hujus* ipsius) eligendae maxima ratio fuit Christus Θεάνθρωπος, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, immo caput, cui omnis tandem potestas data est in coelo et in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali: porro bonitas, relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum sapientia conjuncta, Justitiam constituit, cujus summus gradus est Sanctitas. Itaque tam lato sensu justitia non tantum jus strictum, sed et aequitatem, atque adeo et misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumta potest in justitiam specialius sumtam et sanctitatem. Justitia specialius sumta versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. Bona malaque physica oveniunt *tam* in hac vita, quam in futura. In hac *vita multi* queruntur in universum, quod humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes, magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, et revera non satis grate agnosci divina in nos beneficia, magisque adtentionem ad mala, quam ad bona nostra, verti.

53. Aliis displicet inprimis, quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod saepe bonis est male, malis est bene.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus adtulit; non esse condignas adflictiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis; alterum, quod pulcherrima comparatione Christus ipse subgessit, nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantum large compensabuntur adflictiones, sed et inservient ad felicitatis augmentum, nec tantum prosunt haec mala, sed et requiruntur, Add. §. 32.

56. Circa futuram vitam gravior adhuc est difficultas: nam objicitur, ibi quoque bona longe vinci a malis, quia pauci sunt electi. Origenes quidem aeternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem aeternum damnandos credidere, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit, omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est, cur ad haec paradoxa et rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni coelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam; nam tanta esse potest beatorum per divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, et Angelos beatos incredibili multitudine agnoscit Scriptura; et magnam creaturarum varietatem ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quod facit, ut commodius, quam Augustinus et alii veteres, praevalentiam boni prae malo tueri possimus.

58. Nempe Tellus nostra non est, nisi satelles unius Solis, et tot sunt Soles, quot stellae fixae; et credibile est, maximum esse spatium trans omnes fixas Itaque nihil prohibet, vel Soles vel maxime regionem trans Soles, habitari felicibus creaturis. Quanquam et Planetae esse possint, aut fieri, ad instar Paradisi, felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de coelo beatorum proprie Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, et trans sidera, seu soles, collocant, etsi nihil certi de loco beatorum adfirmari possit; interim et in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum a multitudine damnatorum non est fundatum, nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus; si omnia nobis perspecta forent, adparituruum, ne optari quidem posse meliora, quam quae fecit Deus. Poenae etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant; unde insignis Theologus, Jo. Fechtius, in eleganti Libro de Statu damnatorum, eos bene refutat, qui in futura vita peccata poenam demereri negant, quasi justitia, Deo essentialis, cessare unquam posset.

60. Gravissimae tandem sunt difficultates circa Sanctitatem Dei, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quae eum amare virtutem, odisse vitium, etiam in aliis facit, et ab omni peccati labe atque contagione quam maxime removet; et tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quidquid hoc est difficultatis, divini luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii, et Dei amantes, sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. Objicitur nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. Deum autem nimis concurrere ad malum morale physice et moraliter, voluntate et productiva et permissiva peccati.

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permitteret, seu non impediret, cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter et physice simul: quia non tantum non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvat, vires ipsis occasionesque praestando. Unde phrases Scripturae Sacrae, quod Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent, Deum vel utroque, vel certe alterutro modo, peccati complicem, immo auctorem esse; atque adeo divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt divinam omniscientiam et omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut nesciret minimeve curaret mala, aut malorum torrenti obsistere non posset. Quae Epicureorum, Manichaeorumve, sententia fuit: cui cognatum aliquid, etsi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui recte quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, sed non recte alias Dei perfectiones deserunt.

66. Ut primum ad Concursum Moralem permittentis respondeamus, prosequendum est, quod supra dicere coepimus, permissionem peccati esse licitam, (seu moraliter possibilem) cum debita (seu moraliter necessaria) invenitur: scilicet cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est, sine violatione ejus, quod quis aliis; vel sibi, debet. Exempli gratia, miles in statione locatus, tempore praesertim periculoso, ab ea decedere non debet, ut duos amicos, inter se duellum parantes, a pugnando avertat. Add. supra §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more, sed ἀσο-

πρεπῶς, quando aliter suis perfectionibus derogaret.

67. Porro, si Deus optimam Universi seriem, (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriae perfectioni, et, quod hinc sequitur, alienae etiam, derogasset: divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboràret impotentia, vel erraret intellectu, vel laberetur voluntate.

68. Concursus ad peccatum physicus fecit, ut Deum peccati causam auctoremque constituerent quidam; ita malum culpae etiam objectum productivae in Deo voluntatis foret: ubi maxime insultant nobis Epicurei et Manichaei. Sed hic quoque Deus, mentem illustrans, sui est vindex in anima pia et veritatis studiosa. Explicabimus igitur, quid sit, Deum concurrere ad peccati materiale, seu, quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis et realitatis pure positivae esse in creaturis, earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu purae possibilitatis (id est, in regione veritatum aeternarum, seu ideis divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. Limitata autem dicitur creatura, quia limites seu terminos, suae magnitudinis, potentiae, scientiae, et cujusenmque perfectionis, habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est, necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres et recentiores, adserimus, quia multis vanum, aut certe perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidius esse adpareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam et materiale, quod etiam in privativo consistit, cui inertiae corporum naturalis nomen Keplerus, insignis naturae indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertia limitatam, ut, quae (caeteris paribus) oneratiores sunt, tardius ferantur. Ita fit, ut celeritas sit a flumine, tarditas ab onere; positivum a virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi.

72. Eodem plane modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quae receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturae.

73. Sic defectu adtentionis saepe errabit intellectus, defectu alacritatis saepe refringetur voluntas; quoties mens, cum ad Deum usque, seu ad summum bonum, tendere debeat, per inertiam creaturis adhaerescit.

74. Hucusque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui hominem ajunt concurrere non satis, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet rursus adcusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt Antagonistae tum ex imbecillitate humanae Naturae, tum ex defectu divinae Gratiae, ad juvandam nostram naturam necessariae; itaque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum et reliquias imaginis divinae ex statu integritatis.

75. Corruptionis humanae considerabimus porro tum ortum, tum et constitutionem. Ortus est tum a lapsu Protolapsorum, tum a contagii propagatione. Lapsus spectanda est causa et natura.

76. Causa Lapsus, cur homo scilicet lapsus sit, sciente Deo, permittente, concurrente, non quaerenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas adtributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris et recti ratio haberetur.

77. Neque quaerenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum et injustum, indifferentia, quasi haec ipso pro arbitrio constituisset; quo posito sequeretur, quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est, nulla; quod rursus omnem justitiae, atque etiam sapientiae, laudem in nihilum redigeret, siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectus fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo adficta, minime sancta, minimeque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud, quam magnitudinis suae gloriam, spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset, quorum misereretur; et perversa justitia peccantes voluerit, ut essent, quos puniret; quae omnia tyrannica, et a vera gloria perfectioneque alienissima, sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem, refertur.

79. Sed vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quae faciebat, ut peccatum optimae seriei rerum possibili inesset, de quo supra. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divina virtute et sapientia, recte permittetur, immo his salvis non posset non permitti.

80. Natura lapsus non ita concipienda est cum Baelio, quasi Deus Adamum in poenam peccati condemnaverit ad porro peccandum cum posteritate, eique (exsequendae sententiae causa) peccaminositatem infuderit; cum potius ipsa vi primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur Propagatio contagii, a lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videbitur commodius explicari posse, quam statuendo, animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quod ut intelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque adparere, animalium et plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil praeformato in semine latente, et dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinae et primaevae, omnium viventium rudimenta quaedam organica, (et pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum forma) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis extitisse; quae sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum, in humanis corporibus destinatorum, cum caeteris animalculis seminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturae sensitivae substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem a caeteris discernerentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, et anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.

82. Unde etiam adparet, non statui quidem rationalitatis praexistentiam, censeri tamen posse, in praexistentibus praestabilita jam divinitus et praeparata esse proditura aliquando, non organismum tantum humanum, sed et ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitum praeveniente; simulque et corruptionem animae, etsi nondum humanae, lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositatis originalis vim transisse. Caeterum adparet ex novissimis inventis, a solo patre animans animamque esse, at a matre in conceptu velut indumentum, (ovuli forma, ut arbitrantur) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium praeberi.

83. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicae de origine formarum et animarum, animaeque immaterialitate, adeoque impartiabilitate, quae facit, ut anima ex anima nasci non poss

84. Tum Theologicae de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel praeexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpenda et ipsa, intrudi a Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paullo tractabilior, quam ille, quem Augustinus, aliique Viri egregii, statuerunt, non animae ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de natura et constitutione corruptionis nostrae: ea consistit in peccato originali et derivativo. Peccatum originale tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; ita ut natura filii irae simus.

87. Interim Baelio, aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum et extra Ecclesiam decedentes) necessario aeternis flammis addici: tales enim clementiae Creatoris relinqui praestat.

88. Qua in re etiam Johannis Hulsemanni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanae Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinarunt.

89. Neque etiam extinctae sunt penitus scintillae imaginis divinae, de quibus paulo post; sed per gratiam Dei praevenientem etiam ad spiritualia rursus excitari possunt: ita tamen, ut sola gratia conversationem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam a Dei benevolentia universali penitus alienam reddit. Nam nihilominus sic Deus dilexit mundum, licet in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. Peccatum derivativum duplex est, actuale et habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet haec gradibus modificationibusque variet, varieque in actiones prorumpat.

92. Et actuale quidem consistit tum in actionibus internis tantum, tum in electionibus compositis ex internis et externis; et est tum commis-

sionis, tum omissionis; et tum culposum ex naturae infirmitate, tum et malitiosum ex animae pravitate.

93. Habituale ex actionibus malis vel crebris vel certe fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Haec tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregeniti vitam diffundat, non eo usque extendenda est, tanquam nullae unquam irregenitorum actiones sint vere virtuosae, imo nullae innocentes, sed semper formaliter peccaminosae.

95. Possunt enim etiam irregeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis et boni publici, impulsuque rectae rationis, imo et intuitu Dei, sine admixta aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quae agunt, et aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Caeterum haec corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut a culpa eximit, tanquam non satis sponte libereque agat: supersunt enim reliquiae divinae imaginis, quae faciunt, ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiae divinae imaginis consistunt tum in lumine innato intellectus, tum etiam in libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque, quae agimus; et possimus etiam ab hoc peccato, quod committimus, abstinere, si modo satis studii adhibeamus.

99. Lumen innatum consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus et lex Dei aeterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum et affectibus sensualium saepe obscurentur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quae cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur, tum ex ratione, quia veritates necessariae ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem universalem infert.

101. Libertas quoque in quantacunque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc actum peccandi, quem committit.

102. Libertas exempta est tam a necessitate, quam a coactione. Necessitatem non faciunt futuritio veritatum, nec praescientia et praeordinatio Dei, nec praedispositio rerum.

103 Non futuritio: licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quae illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. Nec praescientia aut praeordinatio Dei necessitatem imponit, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futurae erant, et in iis hominem libere peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat, necessarium fecit.

105. Neque etiam praedispositio rerum, aut causarum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrii, (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam haberent:) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est, has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti, vel simili causa stimuletur; semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis, et in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest, ut praedeterminatio seu praedispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingenti vel libertati aut moralitati: ut potius in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum a Christiano, absurdum a rationali: quod Turcae causas non curant; Christiani vero, et quicunque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcae scilicet, ut fama est (*quamquam* non omnes sic desipere putem) frustra pestem et alia mala evitari arbitrantur, idque eo praetextu, quod futura vel decreta eventura sint, quicquid agas aut non agas, quod falsum est: cum Ratio dictet, eum, qui certo peste moriturus est, etiam certissime causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut recte Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. supra §. 45.

108. Coactio etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum repraesentationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus et animam, ab initio a Deo praestabilitam, luculentius quam hactenus explicatur.

109. Hucusque de Naturae humanae imbecillitate actum est, nunc de Gratiae Divinae Auxilio dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistae, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest; una sufficiens volenti, altera praestans ut velimus.

110. Sufficientem volenti Gratiam nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est, non defore Gratiam necessariam, vetus, dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia haec sufficiens est vel ordinaria per verbum et sacramenta; vel extraordinaria, Deo reliquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit praedicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante: non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi praestitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viae Dei exploratae sunt, neque scimus an non aliquid extraordinaria ratione praestetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam Cornelii exemplo, si qui ponantur bene usi lumine quod accepere, eis datum iri lumen quo indigent, quod nondum accepere, etiamsi in ipso mortis articulo dandum esset.

112. Quemadmodum enim Theologi Augustanae Confessionis fidem aliquam agnoscunt in fidelium infantibus baptismo ablutis, etsi nulla ejus apparcant vestigia; ita nihil obstaret, Deum iis quales diximus, licet hactenus non Christianis, in agone ipso lumen aliquod necessarium tribuere extra ordinem, quod per omnem vitam antea defuisset.

113. Itaque etiam οἱ ἔξω, quibus sola praedicatio externa negata est, clementiae justitiaeque Creatoris relinquendi sunt; etsi nesciamus quibus aut quanam forte ratione Deus succurrat.

114. Sed cum saltem certum sit non omnibus dari ipsam volendi gratiam, praesertim quae felici fine coronetur: hic jam in Deo vel misanthropiam vel certe prosopolepsiam arguunt adversarii veritatis, quod miseriam hominum procuret, quodque non omes salvet, cum possit, aut certe non eligat merentes.

115. Et sane, si Deus maximam hominum partem ideo tantum creasset, ut aeterna eorum malitia miseriaque justitiae sibi gloriam vindicaret: neque bonitas in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeritur, nos apud eum nihili, nec pluris quam vermiculi apud nos esse: excusatio enim ista non minueret, sed augeret duritatem, omni utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quam nos vermiculorum, quos curare nec possumus, nec volumus Dei vero providentiam nihil exiguitate sua latet, aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, *his*, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quod si quis longius provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulae gubernationem, ut innocentem quoque et quidem jure damnet; jam non apparet, aut quae apud Deum foret justitia, aut quid a malo Principio rerum potiente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito Misanthropia et Tyrannis tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certe tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto haec major est; etsi demonstrationes odii metu sup rimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imitatione ejus a caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque male quidam praetextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse: quemadmodum et nonnullis elapsum est, quae in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longe alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam; et ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi, vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebatur.

124. Et licet prae ipso Deo infinito nos nihili videamur, hoc ipsum tamen infinitae ejus sapien-

tiae privilegium est, infinite minora perfectissime curare posse: quae etsi nulla assignabili ipsum proportione respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indidit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometrae per novam infinitesimorum analysin ex infinite parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis crederet in ipsis magnitudinibus assignabilibus inferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur merito summam in Deo Philanthropiam, qui omnes ad veritatis agnitionem pervenire, omnes a peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri serio voluit, voluntatemque multiplicibus Gratiae auxiliis declaravit. Quod vero non semper facta sunt quae hic voluit, utique repugnanti hominum malitiae attribui debet.

124. At hanc, inquies, superare potuit summa potentia sua. Fateor, inquam: sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo merito tribuimus, progressuram fuisse ultra ea quae praestare tenebatur, imo optimum Deum teneri ad optima praestanda, saltem ex ipsa bonitate naturae suae.

126. Hic ergo tandem ad Summae Sapientiae divitias cum Paulo recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optima rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeo quidam improbitati suae relinquerentur: quod vel inde judicamus quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quae omnibus, etiam reprobis, sufficientia, imo persaepe abundantia praestita sunt, etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Caeterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper sua natura, seu esse per se effectricem; cum fieri queat ut eadem mensura gratiae in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistentiam, quantascunque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula, acerrimamque obstinationem, Gratia illa triumphatrice utatur; ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) πρόσκαιροι omnes hypocritae essent, nec a Baptismo, nec ab Eucharistia, et in universum nec a Verbo nec a Sacramentis spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque vere justificatus in crimen seu in peccatum proaereticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem a fideli certissimam finalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

131. Sed haec doctrina rigidius accepta, mere quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, et ab antiquae Ecclesiae sententiis, ipsoque Augustino plane aliena, in praxin influere, et vel temerariam futurae salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de praesente in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis, aut desperationis periculo, generare posset: itaque post Despotismum hanc Particularismi speciem maxime dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantae tamque paradoxae novitatis rigorem; et ut qui supersunt lubricae adeo doctrinae defensores, intra nudam theoriam subsistant, nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore, et plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

133. Nos fidei, gratiae, justificationisque praesentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quae nunc in nobis fiunt; futurae autem perseverantiae bonam spem habemus, sed cura temperatam; monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasione remittere de studio pietatis, et futurae poenitentiae confidere minime debemus.

134. Haec contra Misanthropiam Deo imputatam sufficerint: nunc ostendendum est, nec Prosopolepsiam jure exprobrari Deo tanquam scilicet Electio ejus ratione careret. Fundamentum Electionis Christus est, sed quod quidam minus Christi participes sunt, ipsorum finalis malitia in causa est, quam reprobans praevidit Deus.

135. At hic rursus quaeritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certe externa, diversis data sint, quae in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt: nonnullis enim visum est Deum minus malos, aut

certe minus restituros magis juvisse; aliis placet, aequale auxilium in his plus effecisse; alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, praerogativa naturae melioris, aut certe minus malae.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi apud Sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamen semper ipsa absolute sumpta objecti praestantia rationem eligendi facit; sed saepe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypothesi magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optime implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cum sint spiritualiter mortui, aequaliter esse at non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut praeferantur, qui per seriem rerum circumstantiis favorabilioribus objiciuntur; in quibus minorem (certe in exitu) exerendae peculiaris pravitatis, majorem recipiendo gratia occasionem invenere.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certe salutis auxiliis, etiam cum aequalis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, et in circumstantiarum extranearum nos afficientium oeconomia confugiunt ad Βάθος Pauli: dum sorte nascendi, educationis, conversationis, vitae generis, casuumque fortuitorum, saepe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut praeter Christum, et praevisam status salutaris ultimam perseverentiam qua ipsi adhaeretur, nullum Electionis aut dandae fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio a nobis agnosci debeat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi, aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum insolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus ne quisquam de misericordia desperet, quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas et majus studium veri bonique, majorem divinae gratiae fructum sentiunt; ne quis ad salutem nihil interesse putet, quomodo se homines gerant. Add. §. 112.

142. Ipsum autem Βάθος in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quae fecit ut haec series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quae adoramus, optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturae lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi et Microcosmi recentiorum inventis aperiri coepere.

144. Sed pars rerum praestantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinae gloriae lumine propius admittemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinae perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam et sapientiam, sed et bonitatem Supremae Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinae bonitatis justitiaeque inflammamur.

Causae Dei tractatio, §. 1.

- Praeparatoria, separatim circa
  - Magnitudinem, 2. 3. quae perficit Potentiam et Scientiam, et constituit
    - Omnipotentiam. §. 4. ubi
      - Independentia Dei ab aliis, 4. 6.
      - Dependentia omnium ab ipso, nempe
        - Possibilium ab ejus intellectu, 7. 8.
        - Actualium etiam ab ejus Voluntate in
          - Existendo per Conservationem,
          - Agendo per Concursum 10—12.
    - Omniscientiam. §. 13. cujus partes sunt
      - Scientia possibilium seu simplicis intelligentiae, 14—15.
      - Scientia Actualium seu Visionis, 16.
      - Scientia Media an et quomodo concipi possit, 17.
  - Bonitatem quae perficit Voluntatem, 18. 19. ubi agitur de
    - Voluntate eiusque
      - Natura, quae postulat libertatem, excludit necessitatem, 20—22.
      - Divisione 23. in
        - Antecedentem et consequentem, 24—27.
        - productivam et permissivam, 28.
    - Volendi ratione id est Bono et Malo, 29. ejusque
      - Speciebus quae sunt
        - Metaphysicum non intelligentium, 30.
        - Physicum, huc malum poenae, 31.
        - Morale, huc malum Culpae, 32.
      - Applicatione specierum ad Divinam Voluntatem secundum ejus Divisiones, 33—39.
- Principalis circa Magnitudinem et Bonitatem junctim, vid. Tab. II.

- Causae Dei tractatio principalis circa Magnitudinem et Bonitatem, junctim, 40. quoad
  - Creaturas in universum, ubi Providentia, 41—49.
  - Creaturas intelligentes Earumque Regimen, 50. ubi Dei.
    - Justitia specialiter dicta, circa bonum malumque physicum intelligentium in hac vita vel futura, 51—59.
    - Sanctitas circa bonum malumque Morale, 60. 61. Cui objicitur
      - Deum nimis concurrere ad peccatum seu ad malum morale, 61—65.
        - Moraliter, saltem permittendo: sed hoc ostenditur fieri propter necessitatem Moralem superiorem, 66—67.
        - Physice etiam cooperando, sed hoc ostenditur fieri quoad bonitatem involutam in malo, 68—73.
      - Hominem concurrere non satis; 74. ob defectum.
        - Naturae, in qua spectari debent
          - Corruptio, 75. ejusque
            - Causa a lapsu protoplastorum, cujus
              - Causa quoad
                - Deum, 67. 78.
                - Hominem, 79.
              - Constitutio, 80.
              - Propagatio in posteros, ubi de Origine animae, 81—85.
            - Constitutio in peccato.
              - Originali, (ubi quaestio quatenus damnet) 84—90.
              - Derivato 91.
                - Actuali 92.
                - Habituali, 93-96.
          - Reliquiae integritatis, 98. in
            - Lumine intellectus, 68—100.
            - Libertate Voluntatis, quae non est sublata, (ubi objectionibus satisfit) 101—180.
        - Gratiae, 109. quae est
          - Sufficiens volenti, data omnibus; gradu ulteriore non negato iis qui bene usi sunt gradu dato, estque
            - Ordinaria, 110.
            - Extraordina, 111—113.
          - Efficiens ut velimus non dato omnibus, 114. sine
            - Misanthropia, 115-127. ubi de gratia Dei per se victrice quatenus locum habeat, 128. 129. de beneficiis Dei male ad paucos electos restrictis, 130. 133.
            - Prosopolepsia, ubi de ratione Electionis in Christo 134-138. In ultimis autem rationibus singularium et oeconomia circumstantiarum agnoscendum Βάθος, quia in harmonia rerum involvitur consideratio Infiniti 139-144.

LXXIV.
AD REVERENDSSIMUM
PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1710—1711.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 289.)

EPISTOLA XV.

Admodum reverende pater, fautor honoratissime,

Placet quod Replicationem Multipraesentiae ita exponis, ut rei non sit, sed ubietatis: sed id, ni fallor, non admodum commode mentem loquentium exprimit. Nec video etiam cur opus sit penetratum cum Panis dimensionibus corpus Christi dicere, cum dimensiones hanc ubicationem non ingrediantur. Sed, re commode explicata, de phrasibus possumus esse faciles.

Objectionem, quam nuperimae tuae contra Harmoniam praestabilitam continent, in prioribus non observaveram; nam alioqui respondissem statim, cum ex earum sint numero, quibus maxime delector, quod rei uberius illustrandae occasionem praebent. Id ipsum, nempe quod Mundus, materia, mens, a finita mente perfecte comprehendi non debent, inter caetera argumenta mea est, quibus probo, materiam non ex atomis componi, sed actu subdividi in infinitum, ita ut in qualibet particula materiae sit mundus quidam infinitarum numero creaturarum. Si vero Mundus esset Aggregatum Atomorum, posset accurate cognosci à mente finita satis nobili. Porro quia nulla pars materiae perfecte cognosci a creatura potest, hinc apparet, nullam etiam Animam perfecte ab ea cognosci posse, cum per Harmoniam illam praestabilitam exacte materiam repraesentet. Itaque quod objectio tibi visum est, argumentum videri potest in rem meam.

An schedam meam rursus desideras, in qua sententiam meam nuper explicui de controversia Sinensi? Si ea est mens tua, requiram inter fasciculos chartaceos et erutam rursus submittam. Sed non possum statim promittere, ob confsionem chartarum, quibus me defunctum puto.

Gratissimum erit discere, quae porro de Sinensibus a P. Natali et aliis habebis; 16 volumina Sinensia typis impressa, ante annos aliquot misit mihi R. P. Bouvetus; sed litterae ejus periere, ut adeo ignorem quid his voluminibus contineatur. Ita thesaurus est absconditus. Scripsi plus semel, litterasque in Galliam curandas misi, sed nullum responsum tuli, et ex quo R. P. Verjusius obiit, nonnihil negligor a Gallis vestris. Si favore aliorum amicorum responsum a R. P. Bouveto obtinere possem, eo quoque nomine tibi obligatus forem. Non pauca alia et mea, et amicorum quaesita in litteris ad Bouvetum meis continebantur. Sed responsum nullum tulimus.

Quod superest, vale et fruere. Dabam Hanoverae 4. Augusti 1710.

Deditissimus.

G. G. Leibnitius.

P. S. Etsi fortasse Imperator Sinarum commode non possit edictum publicare de significatione vocis Tien, fortasse tamen indirecta aliqua ratione, sed authentica, poterit ea de re aperire mentem suam.

EPISTOLA XVI.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime,

Quesnellianam controversiam, munus a te luculentum, accepi dudum, idque significatum a me, gratiasque actas putabam. Sin minus, faciamus, ut par est. Amicum tuum Guelferbyti videre memini. Utinam saepe occurrerent, in quibus tibi affectum meum probare possem!

Placet, quod objectioni tuae responsio mea, praesertim non omnino improvisa satisfecit. Qui Harmoniam praestabilitam admittet, non poterit non etiam admittere doctrinam de divisione mate-

riae actuali in partes infinitas. Sed idem aliunde consequitur, nempe ex natura motus fluidorum, et ex eo quod corpora omnia parum habent fluiditatis.

Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae; sed nimis verum est nullam esse partem naturae, quae perfecte comprehendi possit, idque ipsa rerum περιχώρησις probat. Nulla natura quantumvis nobilis, infinita simul distincte percipere, seu comprehendere potest; quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum Universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit.

Quasdam objectiones Dno Hartsoekero, rogatus, olim misi. Eae partem illam faciunt, quibus in suis declarationibus (Eclaircissemens) respondit, sed nomine meo non adjecto, quod nec desiderabam. At nuper in aliam controversiam implicati fuimus. Statuit ille, duas esse partes materiae, unam conflatam ex atomis perfecte duris, alteram ex fluido perfecto. Ego materiam sua natura divisibilem statuo, nec atomos, nisi per miraculum, induci posse. Fluiditatem etiam statuo transire in quosdam connexionis gradus, per motus varios in materia, inter se conspirantes; ita enim fit, ut separatio non fiat sine quadam motuum perturbatione, cui proinde resistitur. Hanc censeo ultimam rationem cohaesionis in materia. Nam unci, hami, funes, tabulae ab aëre vel aethere compressae, aliaque id genus, firmitatem aliquam jam praesupponunt. Nec puto aliam rationem ultimam cohaesionis reddi posse, cum materia non nisi motibus variari possit.

Occasionem mihi dederat Dn. Hartsoekerus, ut tale quid ei insinuarem. Videtur motum conspirantem a me adhibitum non satis intellexisse, unde nonnulla objicit, aliaque affert, quibus prolixius respondi quam institueram. Currente rota pro urceo amphora exiit.

Hanc epistolam ad te mittere volui, etiam ut judicium tuum subeat: Inde si videbitur, Dño Hartsoekero mittere poteris. Adjunctas etiam ad R. P. Orbanum destinari peto.

Tandem aliquando absolutum est in Batavis opusculum meum, et cum vos Batavis sitis viciniores, et in crebro cum iis commercio, facile per amicum inde habebis schedula ad Bibliopolam missa, quam hic adjungo. Interea vale et fave.

Dabam Hanoverae 7. Novemb. 1710.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

EPISTOLA XVII.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Gratias ago maximas, quod curasti litteras meas, quod Epistolam sextam Lamii apud Trivultienses editam mecum communicas, quod egregiis viris Ptolomaeo, et Turnamino tenta mina mea destinas, quod Turnamini, et Hartsoekeri litteras mittis. Utrique respondeo, et ut responsionem cures rogo. Neque ingratum est, quod controversiae cum Hartsoekero meae participem Turnaminum facis. Ecce jam quid replicem: nam responsionem Hartsoekeri, quam misisti, tibi lectam puto; sin minus, aut si ipse non mittit, communicabo.

Nunc ad tuas quaestiones venio. Et primum, cum Entelechiae repraesentent materiae organicae constitutionem, tantam in ipsis varietatem necesse est esse, quantam in ipsa materia percipimus, nec una Entelechia alteri perfecte similis esse potest: et Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris, secundum leges naturae; leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequuntur. Sed et ipsius Entelechiae status praesens consequitur ex statu ejus priore. De trina materiae superficie quod dicam non habeo; nisi vel negandum ullam talem esse superficiem, vel ad miraculum confugiendum, quo massa intra certos limites coerceatur. — Cum Dusseldorpii, ni fallor, sint aliqui ex familia de Spee, hinc facile sciri poterit, an non R. P. Fridericus Spee ex eadem familia fuerit, et unde fuerit ortus.

Pergrata sunt quae de rejectis quibusdam Baji propositionibus memoras, quas ego etiam rejecero. Nec P. Spejum allegavi, quasi nova inter vos docentem, sed tanquam vestra pulchre explicantem. Caeterum utrum aliquis extra vestram Ecclesiam charitatem veram habere possit, facti est quaestio, quod possibile praesumitur, donec contrarium probetur: quae Speji inedita, aut mihi non visa sperare jubes, semper gratissima erunt. Moralem in Adamo, aut alio quocunque, peccandi necessitatem fuisse, ego quoque non dixerim, sed hoc tantum: praevaluisse in eo inclinationem ad peccandum, et adeo praedeterminationem aliquam fuisse, etsi non necessitantem. Illud agnosco, in Deo optime agendi, in confirmatis spiritibus bene agendi moralem esse necessitatem. Et in universum vocabula ita interpretari malim, ne quid consequatur, quod male sonet. Itaque praestat, nunquam moralem agnoscere necessitatem nisi ad bonum, quia, quae mala sunt, sapientem nec facere posse credendum est. Nescio, an aliter aliquando locutus sim;

si feci, incauta fuerit locutio, et emendanda, etsi non in rebus, sed in phrasibus fuerit lapsus.

Omnino statuo potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento; neque hinc sequitur metaphysica omnium effectuum necessitas. Sufficit enim, causam, vel rationem non esse necessitantem metaphysice, etsi metaphysice necessarium sit, ut aliqua sit talis causa.

Non bene intelligo subtilitatem processus observati Romae, dum video R. P. Ptolomaeum contentum esse decisione Pontificia, et tamen Pontificem Maximum aliquid novi definiisse velle *videri*. Itaque gratum erit, si lucem aliquam mihi accendas, qua utar prout jubebis. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanovrae 8. Febr. 1711.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

LXXV.
REMARQUES PHILOSOPHIQUES
DE
Mr. DE LEIBNIZ SUR SA THÉODICÉE.

1711.

(Epist. ad divers. ed. Kortholt. Vol. III. p. 119. Leib. Opp. ed. Dutens. Tom. I. p. 503).

Il m'a paru que la Théodicée de M. de L. donne quelque éclaircissement plausible de difficultés, et en la lisant je disois quelquefois en moi-même, je voudrois savoir ce que M. Bayle auroit pu repliquer à cela. Vous dites, Monsieur, qu'après avoir lu toutes le réponses, vous avez trouvé que les difficultés revenoient toujours à l'esprit. Mais il me semble que les réponses, quelques bonnes qu'elles puissent être, ne sont jamais capable de bannir les difficultés de la mémoire. Et comme les difficultés sont ordinairement plus aisées que les solutions, on les retient aussi plus aisément, et on en est aussi plus prévenu. Ainsi après une longue discussion, il est naturel qu'on se souvienne plus aisément des difficultés que des réponses, et que l'embarras revienne, tant qu'on n'agit par cet mémoire. Et même après un long compte, on doutera si l'on ne s'est pas mépris quelque part, et pour en être parfaitement assuré, on est obligé d'y repasser pièce par pièce, et n'y trouvant rien à redire en détail, on est obligé enfin de se rendre en gros. C'est pourquoi je souhaiterois que quelque homme habile et sincère repliquât bien distinctement aux réponses de la Théodicée. Et si quelqu'un en vouloit faire l'épreuve sans trop de prolixité, il pourroit examiner l'abrégé de la controverse reduite à des argumens en forme, qui se trouve à la fin de la troisième parties des Essais, et ne fait guères plus de 20 pages. — Vous avez raison, Monsieur, de dire que Madame l'Electrice d' Hanover a été amie de M. de L. Elle lui a écrit une longue Lettre sur les affaires d'Angleterre deux semaines et demie avant sa mort. Cette Lettre est aussi *judicieuse* que si elle avoit été écrite par le plus grand Ministre d'Etat, et aussi enjouée que si elle venoit d'une jeune Princesse Sophie, comme les Anglois l'appellent.

LXXVI.

DE LIBERTATE.

(E. Mss. Bibliothecae Hanoveranae nondum editis).

Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur.

Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium, nec coactum est.

Contingens seu Non-necessarium est cujus oppositum non implicat contradictionem.

Coactum est, cujus principium est externum.

Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat cum [1]) illud. Eique opponitur determinatum.

Omnes substantiarum singularium actiones sunt contingentes. Nam ostendi potest non implicare contradictionem ut res aliter fiant.

Omnes tamen actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem non tamem necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. Nihil fit sine ratione.

Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in Deum quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum, et creatura semper ex rationibus internis externisque determinatur.

Quo plus substantiae sunt per se determinatae, et ab indifferentia remotae, eo sunt perfectiores. Cum enim semper sint determinatae, vel habent determinationem ex se ipsis, eoque sunt potentiores et perfectiores, vel determinantur aliunde et eatenus aliis rebus servire coguntur.

Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostrae naturae, quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiae rerum extranearum.

Scholion

Ut ergo rem in summam contraham: Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est, quatenus determinatur aliunde, eatenus servit, seu est coactum. Hinc, quo quid magis per se ab indifferentia remotum sit, eo est potentius seu perfectius, minusque opus habet aliunde determinari. Deus cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero, quo magis cum ratione agimus eo magis ex nostra naturae perfectionibus determinamur, hoc est liberi sumus. Quod vero ipsae perfectiones nostrae alienaeque, totaque rerum natura, ex divina voluntate creata est, libertati spontaneitatique rerum nil obest, imo potius ideo res liberae sunt, quod Deus aliquem iis gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit.

[1]) l. quam.

LXXVII.

DEFINITIONES ETHICAE.

(Ex autographis Leibnitii nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverae asservantur).

Justitia est charitas sapientis.
Charitas est benevolentia generalis.
Benevolentia est habitus amoris.
Amare aliquem, est ejus felicitate delectari.
Sapientia est scientia felicitatis.
Felicitas est laetitia durabilis.
Laetitia est status voluptatum.
Voluptas seu delectatio est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat, seu quae potentiam aliquam adjuvat.
Perficitur, cujus potentia augetur seu juvatur.

Hypothesis alibi demonstra:

Mundus a sapientissimo et potentissimo Monarcha gubernatur, quem vocamus Deum.

Propositiones.

Dei finis sive scopus est laetitia propria, seu amor sui.
Deus creaturas, et maxime mente praeditas, creavit propter gloriam suam, seu amore sui.
Deus omnia creavit secundum maximam harmoniam sive pulchritudinem possibilem.
Deus amat omnes.
Deus omnibus prodest quantum possibile est.
Neque odium neque ira neque tristia neque invidia in Deum cadit.
Deus amat amari, seu amantes sui.
Deus amat mentes pro proportione perfectionis quam cuique earum dedit.
Perfectio universi, seu harmonia rerum non patitur omnes mentes esse aeque perfectas.
Quaestio cur Deus huic menti plus quam alteri perfectionis dederit, est ex numero quaestionum inanium, ut si quaeras utrum pes sit justo major, an calceus pedem urgens justo minor.
Atque hoc est arcanum, cujus ignoratio totam doctrinam de praedestinatione et justitia Dei obscurciavit.
Qui Deo non obedit, non est amicus Dei
Qui Deo obedit metu, nondum est amicus Dei.
Qui Deum amat super omnia, is demum amicus Dei est.
Qui non quaerit commune bonum, is Deo non obedit.
Qui non quaerit Dei gloriam, Deo non obedit
Qui Dei gloriam simul et commune bonum quaerit, Deo obedit.
Qui Deum non agnoscit per factum, is Deum non satis amat.
Cui aliqua displicent in actis Dei, is Deum non putat perfectum.
Qui putat Deum quaedam facere ex beneplacito absoluto, nullam rationem habente, seu libertate aloga sive indifferente, is Deum non putat perfectum.
Qui putat Deum agere optimo modo possibili, is Deum agnoscit perfectum.
Quisquis contemplatione perfectionis divinae non delectatur, is Deum non amat.
Omnes creaturae serviunt felicitati seu gloriae Dei pro gradu perfectionis suae.
Quisquis felicitati Dei servit praeter suam voluntatem, is Deum non amat.
Quisquis felicitatem suam collocat in relatione Divinae felicitatis, is se, is demum Deum amat.
Qui Deum amat, discere conatur ejus voluntatem.
Qui Deum amat, ejus voluntati obedit.
Qui Deum amat, amat omnes.
Quisquis est sapiens, amat omnes.
(Quisquis est sapiens amat omnes)
Omnis sapiens omnibus prodesse conatur.
Omnis sapiens multis prodest.
Omnis sapiens Deo amicus est.
Omnis Dei amicus est felix.
Quo quis sapientior hoc felicior in potentia pari.
Omnis sapiens est justus.
Omnis justus est felix.

LXXVIII.

VON DER GLUECKSELIGKEIT.

(Guhrauer Leibnitz's Deutsche Schriften etc. p. 420. seqq.)

Weisheit ist nichts andres als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt.

Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude.

Wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke; denn er ruhet bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, dass er in Stand ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und dass inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Thun und Wesen entsteht.

Die gegenwärtige Freude macht nicht glücklich, wenn kein Bestand dabei, und ist vielmehr derjenige unglückselig, der um kurzer Freude willen in lange Traurigkeit verfällt.

Die Freude ist eine Lust so die Seele an ihr selbst empfindet.

Die Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, es sey an uns oder an etwas anders; denn die Vollkommenheit auch fremder Dinge ist angenehm, als Verstand, Tapferkeit und sonderlich Schönheit eines andern Menschen, auch wohl eines Thieres, ja gar eines leblosen Geschöpfes, Gemäldes oder Kunstwerkes.

Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrücket, macht, dass auch etwas davon in uns selbst gepflanzet und erwecket wird, wie denn kein Zweifel, dass wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgehet, auch davon vortrefflicher werde.

Und obschon bisweilen fremde Vollkommenheiten uns missfallen, als zum Exempel der Verstand oder die Tapferkeit eines Feindes, die Schönheit eines Mit-Buhlers oder Glanz einer fremden Tugend, die uns verdunkelt, oder beschämet, so geschieht es doch nicht aus der Vollkommenheit an ihr selbst, sondern wegen des Umstandes, dadurch uns Ungelegenheit entstehet, und wird alsdann die Süssigkeit der ersten Empfindung einer fremden Vollkommenheit durch den Verfolg und die Bitterkeit des Nachdenkens ausgethan und verderbet.

Man merket nicht allezeit, worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie in uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüthe, obschon nicht von unserm Verstande empfunden. Man sagt insgemein: es ist, ich weiss nicht was, so mir an der Sach gefüllet, das nennet man Sympathie, aber die der Dingen Ursachen forschen, finden den Grund zum öftern, und begreifen, dass etwas darunter stecke, so uns zwar unvermerket, doch wahrhaftig zu Statten kommt.

Die Musik gibt dessen ein schönes Beispiel. Alles was klinget, hat eine Bebung oder hin und her gehende Bewegung in sich, wie man an den Saiten siehet und also was klinget, das thut unsichtbare Schläge, wenn solche nun nicht verwirret, sondern ordentlich gehen, und mit gewissem Wechsel zusammentreffen, sind sie angenehm, wie man auch sonst einen gewissen Wechsel der langen und kurtzen Silben und Zusammentreffen der Reimen bei den Versen beobachtet, welche gleichsam eine stille Musik in sich halten, und wenn sie richtig, auch ohne Gesang angenehm fallen. Die Schläge auf der Trommel, der Takt und die Cadenz im Danzen und sonst dergleichen Bewegungen nach Maass und Regel haben ihre Angenehmlichkeit von der Ordnung; denn alle Ordnung kommt dem Gemüthe zu Statten, und eine gleichmässige, obschon unsichtbare Ordnung findet sich auch in den nach Kunst verursachten Schlägen oder Bewegungen der zitternden oder bebenden Saiten, Pfeiffen oder Klocken, ja selbst der Luft, so dadurch in gleichmässige Regung gebracht wird, die dann auch ferner in uns vermittelst des Gehörs einen mitstimmenden Wiederschall machet, nach welchem sich auch unsere Lebensgeister regen. Daher die Musik so bequem ist, die Gemüther zu bewegen, obgleich insgemein solcher Hauptzweck nicht genugsam beobachtet noch gesucht wird.

Und ist nicht zu zweifeln, dass auch im Fühlen, Schmecken und Riechen die Süssigkeit in einer gewissen, obschon unsichtbaren Ordnung und Vollkommenheit oder auch Bequemlichkeit bestehe, so die Natur darein geleget, uns und die Thiere zu dem, so sonst nöthig ist, zu reizen, und dass also

aller angenehmen Dinge rechter Gebrauch uns wirklich zu Statten komme, obschon durch Missbrauch und Unmässigkeit anderwärts ein weit grösserer Schade daraus zum öftern entstehen kann.

Vollkommenheit nenne ich alle Erhöhung des Wesens; denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steiget, die Gesundheit aber selbst bestehet im Mittel und in der Wage und leget den Grund zur Vollkommenheit.

Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung, wie solches die Arzney-Verständige wohl bemerket, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft bestehet, und je grösser die Kraft, je höher und freier ist das Wesen.

Ferner: Bei aller Kraft je grösser sie ist, je mehr zeiget sich dabei Viel aus einem und in einem, indem Eines Viele ausser sich regieret, und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anders als die Uebereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fliesset daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt und die Schönheit erwekket Liebe.

Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird.

Wenn nun die Seele in ihr selbst eine grosse Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet, und folglich daran Lust empfindet, so verursachet solches eine Freude, wie aus allen diesen und obigen Erklärungen abzunehmen.

Solche Freude ist beständig und kann nicht betrügen, noch eine künftige Traurigkeit verursachen, wenn sie von Erkenntniss herrühret, und mit einem Licht begleitet, daraus im Willen eine Neigung zum Guten, das ist die Tugend entstehet.

Wenn aber die Lust und Freude so bewandt, dass sie zwar die Sinnen doch aber nicht den Verstand vergnüget, so kann sie eben so leicht zur Unglückseligkeit, als zur Glückseligkeit helfen, gleich wie eine wohlschmeckende Speise ungesund seyn kann.

Und muss also die Wollust der Sinnen nach den Regeln der Vernunft wie eine Speise, Arznei oder Stärkung gebraucht werden. Aber die Lust, so die Seele an sich selbst nach dem Verstand empfindet, ist eine solche gegenwärtige Freude, die uns auch fürs künftige bei Freude erhalten kann.

Daraus denn folget, dass nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und dass solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniss derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höhern Licht bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang in Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringet, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet.

Was das für Dinge seyen, deren Erkenntniss einen solchen glücklichen Fortgang verursachet, erfordert eine eigene Ausführung; inzwischen kann man sagen, dass niemand leichter zu einer hohen Staffel der Glückseligkeit steigen könne, als hohe Personen, und doch niemands in der That, wie Christus selbst gesagt, schwerlicher dazu gelangen, als eben Sie. Dessen Ursach ist, dass sie zwar viel Gutes thun können, aber selten ihre Gedanken darauf richten.

Denn weilen sie stets Gelegenheit zu sinnlichen Ergötzungen haben, so werden sie gewohnet, ihre Freude meist in der Wollust zu suchen, so vom Leib herrühret, und wenn sie sich hoch schwingen, so suchen sie doch mehr Lob und Ehre bei andern, als eine wahre Vergnügung bei sich selbsten. Daher wenn die Wohllust des Leibes durch Krankheiten und der Ruhm durch Unglücksfälle abgehet, da höret der Selbstbetrug auf und sie finden sich unglücklich.

Sie haben von Jugend auf dem Trieb äusserlicher Dinge gefolget, wegen der Lust so sie dabei gefunden, zumahl weil es anfangs etwas beschwerlich ist, diesem Strom zu widerstehen; haben also grossen Theils die Freiheit des Gemüthes verloren.

Daher es ein Grosses, wenn eine hohe Person sich selbst auch in Krankheit, Unglück und Verachtung vergnüget; und zwar wenn sie sich zufrieden geben kann nicht nur aus Noth, weil man siehet, dass es so seyn muss, welcher Trost nichts anders ist, als wenn man einen Schlaftrunk einnimmt, um die Schmerzen nicht zu empfinden, sondern durch Erweckung in sich selbst einer grossen Freude, so diese Schmerzen und Unglücksfälle überwieget.

Solche Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen, besteht in Empfindung einer Lust an ihm selbst und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich ein starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet, sonderlich vermit-

telst der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand darstellet, also dass wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge und unglaubliche Vortrefflichkeit der alles in sich begreifenden höchsten Natur erfahren und dabei über die Unwissende empor gehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unsern Füssen sehen könnten. Zumahl wir endlich daraus gar erlernen, dass wir Ursach haben über Alles, so bereits geschehen, und auch, das noch geschehen soll, uns zum höchsten zu freuen, doch dass wir gleich wohl suchen, was noch nicht geschehen, so viel an uns, aufs Beste zu richten. Denn das ist eins der ewigen Gesetze der Natur, dass wir der Vollkommenheit der Dinge, und der daraus entstehenden Lust nach Maass unsrer Erkenntniss, guter Neigung und vorgesetzten Beitrags geniessen werden.

Wenn nun eine hohe Person dieses erlanget also, dass sie auch mitten in allem Ueberfluss und Ehren dennoch ihre grosse Vergnügung findet in den Wirkungen ihres Verstandes und ihrer Tugend, die halte ich doppelt für hoch. Vor sich wegen dieser ihrer Glückseligkeit und wahren Freude, für Andere aber, weil ganz gewiss, dass diese Person wegen ihrer Macht und Ansehens kann und wird auch vielen andern Licht und Tugend mittheilen, indem eine solche Mittheilung eine Rückstrahlung auf sie selbst machet, und die, so dergleichen gemeinsamen Zweck haben, in Untersuchung der Wahrheit, Erkenntniss der Natur, Vermehrung menschlicher Kräfte und Beförderung ihres gemeinen Besten einander helfen und neues Licht geben können.

Erscheinet also die hohe Glückseligkeit hoher und dabei erleuchteter Personen daraus, dass sie zu ihrer Glückseligkeit so viel thun können, als wenn sie tausend Hände und tausend Leben hätten, ja als wenn sie tausend mal so lang lebten als sie thun. Denn so viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu schätzen, als man darin wohl thut. Der nun viel wohl thut in kurzer Zeit, der ist dem gleich, so 1000 mal länger lebt; welches bei denen Statt findet, so machen können, dass 1000 und aber 1000 Hände mit ihnen wirken, dadurch in wenig Jahren mehr Gutes geschehen kann zu ihrem höchsten Ruhm und Vergnügen, als sonst viel hundert Jahre nicht bringen könnten.

Die Schönheit der Natur ist so gross und deren Betrachtung hat eine solche Süssigkeit, auch das Licht und die gute Regung so daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen bereits in diesem Leben, dass wer sie gekostet, alle anderen Ergötzlichkeiten gering dagegen achtet. Thut man aber noch dazu, dass die Seele nicht vergehet, ja dass eine jede Vollkommenheit in ihr bestehen und Frucht bringen muss, so siehet man erst recht, wie die wahre Glückseligkeit, so aus Weisheit und Tugend entstehet, ganz überschwenglich und unermesslich sey über alles, dass man sich davon einbilden möchte. —

LXXIX.

DE LA SAGESSE.

(E. schedis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoveranae asservantur).

La sagesse est une parfaite connoissance des principes de toutes les sciences et de l'art de les appliquer. J'appelle principes toutes les vérités fondamentales qui suffisent pour en tirer toutes les conclusions en cas de besoin, après quelque exercice et avec quelque peu d'aplication. En un mot ce qui sert à conduire l'esprit à régler les moeurs, à subsister honnêtement, et partout, si on étoit même au milieu des barbares à conserver la santé, à se perfectioner en toute sorte des choses dont on peut avoir besoin et au pourvoir enfin aux commodités de la vie. L'art d'appliquer ces principes aux occurremens, renferme en elle l'art de bien juger ou raisonner, l'art d'inventer des vérités inconnues, et enfin l'art de se souvenir de ce qu'on sait à point nommé et quand on en a besoin.

L'art de bien raisonner consiste dans les maximes suivantes:

1. il ne faut jamais reconnoître pour vrai que ce qui est si manifesté qu'on ne puisse trouver aucun sujet de doute. C'est pourquoi il sera bon pour commencement de ces recherches, de s'imaginer d'être interessé à soutenir le contraire, à fin de voir si cet aiguillon ne pourroit pas nous éveiller à trouver, que la chose de solide à redire. Car il faut éviter les préjugés et n'attribuer aux choses que ce qu'elles renferment. Mais aussi il ne faut jamais être opiniâtre.
2. Lors qu'il ne paroit pas moyen de parvenir à cette assurance, il faut se contenter de la probabilité en attendant une plus grande lumière. Mais il faut distinguer des degrés dans les probabilités et il faut se souvenir, que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable, se doit ressentir de l'imperfection de sa source, surtout quand il faut supposer plusieurs probabilités pour arriver à cette conclusion, car elle en devient encore moins assurée que chaque probabilité qui lui sert de fondement, n'étoit.
3. Pour tirer une vérité d'une autre il faut garder un certain enchaînement qui soit sans interruption. Car comme on peut assurer, qu'une chaîne tiendra, lorsqu'on est assuré que chaque anneau à part est de bonne étoffe, qu'il embrasse les deux anneaux voisins, savoir celui, qui le précède et celui, qui le suit, de même on peut être assuré de la justesse du raisonnement, lorsque la matière est bonne, c'est à dire, qu'il n'entre rien de douteux, et lorsque la forme consiste dans une liaison perpétuelle des vérités, qui ne laisse point de vuide. Par exemple A est B et B est C et C est D, donc A est D. Cet enchaînement nous apprendra aussi de ne mettre jamais dans la conclusion plus, qu'il n'y avoit dans les prémisses. —

L'art d'inventer consiste dans les maximes suivantes:

1. Pour connoître une chose il faut considérer tous les réquisits de cette chose, c'est-à-dire tout ce qui suffit à la distinger de toute autre chose. Et c'est ce qu'on appelle definition, nature, propriété réciproque.
2. Ayant une fois trouvé un moyen de la distinguer de toute autre chose, il faut appliquer cette même règle première à la considération de chaque condition ou réquisit, qui entre dans ce moyen, et considérer tous les réquisits de chaque réquisit. Et c'est ce que j'appelle la vraie analyse, ou distribution de la difficulté en plusieurs parties.
3. Quand on à poussé l'analyse à bout, c'est-à-dire quand on a considéré les réquisits qui entrent dans la considération de la chose proposée, et même les réquisits des réquisits et quand on est enfin venu à la considération de quelques natures, qu'on n'entend que par elles mêmes, qui sont sans réquisits et qui n'ont besoin de rien hors d'elles pour être conçues, on est parvenu à une connoissance parfaite de la chose proposée.
4. Quand la chose le merite, il faut tâcher d'avoir cette connoissance parfaite tout à la fois présente dans l'esprit, et cela se fait en répétant l'analyse plusieurs fois jusqu' à ce qu'il nous semble, que nous la voyons toute entière d'un seul coup d'esprit. Et pour cet effet il faut observer quelque gradation dans la répétition.
5. La marque d'une connoissance parfaite est lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse prédire l'événement par avance. Il est très difficile de venir à bout de l'analyse des choses, *mais il* n'est pas si difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin. Parce que l'analyse d'une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n'est pas toujours nécessaire, d'achever l'analyse du sujet ou prédicat pour trouver la démonstration de la proposition. Le plus souvent le commencement de l'analyse de la chose suffit à l'analyse ou connoissance parfaite de la vérité, qu'on connoit de la chose.
6. Il faut toujours commencer nos recherches par les choses les plus aisées comme sont les plus générales et les plus simples, item celles sur lesquelles il est aisé de faire des expériences et d'en trouver la raison, comme sont nombres, lignes, mouvemens.
7. Il faut monter par ordre, et des choses aisées aux difficiles et il faut tâcher de découvrir quelque progression dans l'ordre de nos méditations, à fin d'avoir la nature même pour guide et pour garant.
8. Il faut tâcher de ne rien d'omettre dans toutes nos distributions ou énumerations. Et c'est à quoi les dichotomies par membres opposées *sont* très bonnes.
9. Le fruit de plusieurs analyses des matières particulières différentes sera le catalogue des pensées simples, ou qui ne sont pas fort éloignées des simples.
10. Ayant le catalogue des pensées simples, on sera en état de recommencer à priori et d'expliquer l'origine des choses, prise de leur source d'un ordre parfait et d'une combinaison ou synthèse absolument achevée. Et c'est tout ce que

peut faire notre ame dans l'état où elle est présentement.

L'art de se souvenir de ce qu'on sait à point nommé et quand on a besoin, consiste dans les observations suivantes.

1. Il faut s'accoutumer à avoir l'esprit présent, c'est-à-dire à pouvoir aussi bien méditer dans le tumulte, dans l'occasion et dans le danger, que dans son cabinet. C'est pourquoi il faut se prouver dans les occasions, et il en faut chercher même avec cette précaution pourtant, qu'on ne s'expose pas sans grande raison à un mal irréparable. En attendant il est bon de s'exercer dans les occasions, où le danger est imaginaire ou petit, comme sont le jeu, les conférences, les conversations, les exercices et les comédies.
2. Il faut s'accoutumer aux dénombremens. C'est pourquoi il est bon de s'exercer à rapporter tous les cas possibles de la question dont il s'agit, toutes les espèces d'un genre, toutes les commodités ou incommodités d'un moyen, tous les moyens possibles pour arriver à quelque fin.
3. Il faut s'accoutumer aux distinctions, savoir deux ou plusieurs choses fort semblables étant données, trouver sur le champ toutes leur différences.
4. Il faut s'accoutumer aux analogies, savoir deux ou plusieurs choses fort différentes étant données, trouver leur ressemblances.
5. Il faut pouvoir rapporter sur le champ des choses, qui ressemblent fort à la chose donnée, ou qui en sont fort différentes. Par exemple quand on me nie quelque maxime générale, il est bon que je puisse apporter des exemples sur le champ. Et quand un autre apporte quelque maxime contre moi, il est bon que je lui puisse d'abord opposer une instance, quand on me conte une histoire il est bon que j'en puisse rapporter sur le champ une semblable.
6. Quand il y a des vérités ou connoissances où la liaison naturelle du sujet avec son prédicat ne nous est pas connue, comme il arrive dans les choses de fait, et dans les vérités de l'expérience, il faut se servir de quelques artifices pour les retenir, comme par exemple pour les propriétés spécifiques des simples, l'histoire naturelle, civile, ecclésiastique, la géographie, les coutumes, les loix, les canons, les langues. Je ne vois rien de si propre à faire retenir ces choses là, que les vers burlesques et quelques fois certaines figures; item des hypothèses controuvées pour les expliquer à l'imitation des choses naturelles, (comme une étymologie convenable vraie ou fausse pour les langues — Regula Mundi, en s'maginant certaines ordres de la providence pour l'histoire).
7. Enfin il est bon de faire un inventaire par écrit des connoissances qui sont les plus utiles avec un registre ou table alphabétique. Et il en faut tirer enfin un manuel portatif de ce qui est plus nécessaire et plus ordinaire.

LXXX.

LETTRE A MR. DES MAIZEAUX

CONTENANT QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENS SUR QUELQUES ENDROITS DU SYSTEME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

1711.

(Recueil des diverses pièces etc. Tom. II. p. 478. — Leibn. Opp. ed Dutens Tom. II. P. 1. p. 65).

Monsieur,

Je vous suis fort obligé de l'honneur de votre lettre, et de la communication que vous y joignez. On m'a sommé de votre part, quand j'étois à Berlin, de vous envoyer les lettres que je pourrois avoir eues de Mr. Bayle; mais les trois et quatre,

que j'ai eues de lui, n'étoient presque que relatives à d'autres écrits. Ce qui fait que je ne les ai point gardées avec soin, et que je ne les saurois retrouver aisément, quand elles seroient encore dans le tas de mes vieux papiers. Je me souviens que dans l'une de ses lettres il croyoit que je concevois la force que je donne aux corps, comme quelque chose qui y pouvoit être renfermé, lorsqu'ils sont même en repos. Mais je lui marquai, que chez moi la force est toujours accompagnée d'un mouvement effectif; à peu près comme ce qui se passe dans l'ame, est toujours accompagné de ce qui y répond dans le corps. Aussi un état momentané d'un corps qui est en mouvement, ne pouvant point contenir du mouvement, qui demande du temps, ne laisse pas de renfermer de la force.

Cependant, pour satisfaire en quelque chose à votre demande, Monsieur, je vous envoie ma Replique à ce que Mr. Bayle avoit mis à l'égard de mon système, dans la seconde édition de son Dictionnaire, article Rorarius. Peut être que M. Bayle y a répondu dans quelque supplément à son Dictionaire, ou dans quelque autre endroit non encore imprimé. Car il me marquoit, ce me semble, qu'il y vouloit penser. Mais comme ni cette replique de ma part, ni sa duplique n'ont pas encore paru, je vous envoie mon écrit, tel à peu près que je l'avois envoyé à Mr. Bayle. Je dis à peu près, car j'ai changé quelque peu de chose en le relisant; et je serai bien aise d'en apprendre votre sentiment, si vous voulez bien le conférer avec le dit endroit de Mr. Bayle, comme je serai ravi aussi de l'avoir sur mon dernier livre.

Je viens au fragment de vos Réflexions sur mon nouveau système, envoyées à Mr. Bayle, et que je voudrois avoir vues toutes. Je ne refuse point aux hommes le privilège que j'accorde aux animaux. Ainsi je crois que le ames des hommes ont préexisté, non pas en ames raisonnables, mais en ames sensitives seulement, qui ne sont parvenues à ce degré supérieur, c'est-à-dire, à la Raison, que lorsque l'homme, que l'ame devoit animer, à été conçu.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde, non-seulement aux ames des bêtes, mais généralement à toutes Monades, ou substances simples, dont les phénomènes composés résultent: et je tiens que chaque ame, ou monade, est toujours accompagnée d'un corps organique, mais qui est dans un changement perpétuel; de sorte que le corps n'est pas le même, quoique l'ame et l'animal le soient. Ces règles ont encore lieu par rapport au corps humain, mais apparemment d'une manière plus excellente qu'à l'égard d'autres animaux qui nous sont connus; l'homme devant demeurer non-seulement un animal, mais encore un personnage et un citoyen de la cité de Dieu, qui est le plus parfait état possible, sous le plus parfait Monarque.

Vous dites, Monsieur, dans votre fragment, que vous ne comprenez pas trop bien quelles sont ces autres substances corporelles, outre les animaux, dont on a cru jusqu'ici l'extinction entière. Mais s'il y a dans la Nature d'autres corps organiques vivans que ceux des animaux, comme il y a bien de l'apparence, et comme les plantes nous en semblent fournir un exemple, ces corps auront aussi leurs substances simples, ou Monades, qui leur donneront de la vie, c'est-à-dire, de la perception et de l'appétit; quoiqu'il ne soit point nécessaire que cette perception soit une sensation. Il y a apparemment une infinité de degrés dans la perception, et par conséquent dans les Vivans; mais ces vivans seront toujours indestructibles, non seulement par rapport à la substance simple, mais encore parce qu'elle garde toujours quelque corps organique.

Pour ce qui est des anciens, j'avoue que leurs sentimens ordinaires n'arrivent pas à mon sentimens de l'inextinction des animaux. Leur indestructibilité ne s'entend ordinairement que de celle de la matière, ou tout au plus des atomes: et l'on peut dire que dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent ni atomes, ni entéléchies, aucune substance ne se conserve; cependant dans cette variété des anciens, il se peut qu'il y en ait eu dont les opinions eussent approché des miennes. Platon croyoit que les choses matérielles étoient dans un flux perpétuel, mais que les véritables substances subsistoient; il paroit ne l'avoir entendu que des ames. Mais peut-être que Démocrite, tout atomiste qu'il étoit, a conservé encore l'animal: car il enseignoit une réviviscence, puisque Pline dit de lui: reviviscendi promissa Democrito vanitas, qui ipse non revixit. Nous ne savons presque de ce grand homme, que ce qu'Epicure en a emprunté, qui n'étoit pas capable d'en prendre toujours le meilleur. Peut-être que Parménide, qui (chez Platon) enseignoit que tout étoit Un, avoit des sentimens approchans de ceux de Spinosa; et qu'ainsi il ne faudroit pas tant s'étonner, si quelques-uns se seroient approchés des miens. Et quoique la conservation de l'animal soit favorisée par les microsco-

pes, cependant on a reconnu les petits corps avant leur découverte; et ainsi on peut fort bien aussi avoir prévu les petits animaux, comme Démocrite a prévu les étoiles insensibles dans la Voie lactée, avant la découverte des télescopes. La simple conservation de la matière, ou des élémens, ne paroît pas suffire pour expliquer l'Auteur de la Diète, quoiqu'il dit positivement qu'aucun vivant ne meurt, et généralement qu'aucun véritable être (aucune substance) ne sauroit naître, ni périr. S'il entendoit la seule conservation de la matière, en parleroit-il ainsi? Du moins il faudra avouer, qu'en ce cas ses paroles conviendroient mieux à mon système, qu'au sien.

Au reste, vous avez raison, Monsieur, de m'attribuer dans ce fragment un reste de Cartésianisme; car j'avoue que j'approuve une partie de la doctrine des Cartésiens. Mais mon sentiment sur le commerce de l'ame et du corps a des fondemens généralement reçus, avant la naissance du Cartésianisme.

La feuille est pleine, et je ne puis ajouter que ce qu'il faut pour marquer que je suis avec zèle,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéïssant serviteur,
Leibniz.

LXXXI.
EPISTOLA AD BIERLINGIUM.

1711.

(Epist. ad divers. ed. Kortholt. Vol. IV. p. 46. Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. V p. 373).

I. Gratum est intelligere, quod tibi non omnino displicuerint animadversiunculae meae qualescunque. Circa Physicas demonstrationes fortasse non dissentimus, et videris mentem meam aliter, quam vellem, accepisse, confundendo perfectam naturae cognitionem cum demonstrationibus, quibus quaedam ejus phaenomena explicantur. Nondum perfecte novimus naturam colorum, et tamen demonstrative explicamus iridem. Dantur in Physicis demonstrationes, verbi gratia circa motum, gravitatem, vim elasticam, vim magneticam, sonos, corpora coelestia, nonnullos etiam corporis nostri mechanismos, et alia; dum scilicet mathematica et metaphysica cum observationibus sensibilibus conjunguntur. Etsi autem perfecte noscere non liceat intima naturae, quia sub divisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti jam facere coepimus, idque maximo fructu rei oeconomicae et medicae fiet. Sunt quidam in inquirendo gradus. Ex. gr. architectus contentus in terra distinguere sabulum, argillam, saxa et similia, non habet opus, ut tam longe procedat, quam chymicus, qui etiam salia, sulphura, aliaque in terra contenta examinat: at Physicus in ipsorum salium sulphurumque constitutiones amplius inquirit et rationes phaenomenorum mechanicas investigat. Etsi autem nondum satis hic profecerimus, non ideo tamen animus est despondendus, quum ipsae salium figurae ducant ad mechanismum. Eruimus interdum caussas interiores et invisibiles, sed non ideo intimas et omnes. Nec sola inductione, sed etiam ratiocinatione utimur. Haec si tuis conferes, videbis, ni fallor, singulis satisfactum. Subjicis tandem, genus humanum nunquam ad perfectam naturae cognitionem perventurum. Sed quis unquam nos eo perventuros somniavit? An ideo nullas habere possumus demonstrationes? Est aliquid prodire tenus. Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittamur.

II. Quaeris de rebus spirituum vel potius de incorporeis, aisque, nos videre mechanicam partium

dispositionem, sed non videre mechanismi principia. Recte, sed cum videamus et motum, hinc intelligimus causam motus seu vim. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus, quod etiam Plato et Cartesius notarunt. Hanc vim ais cognosci per effectus, non qualis in se est; respondeo ita fore, si animam non haberemus, nec cognosceremus. Habet anima in se perceptiones et appetitus, iisque natura ejus continetur. Et ut in corpore intelligimus ἀντιτυπίαν, et figuram generatim, etsi nesciamus, quae sint Figurae corporum insensibilium: ita in anima intelligimus perceptionem et appetitum, etsi non cognoscamus distincte insensibilia ingredientia perceptionum confusarum, quibus insensibilia corporum exprimuntur. Sentiri, ais spiritualia, exempli gratia aërem, ventum, lumen, non tamen ideo satis cognosci; sed mihi aër, ventus, lumen, non magis spiritualia videntur quam aqua currens, nec ab ea differunt nisi subtilitate. Spiritus, animae, et in universum substantiae simplices seu monades, sensibus et imaginatione comprehendi non possunt, quia partibus carent. Quaeris, an dari credam corpora, quae non cadunt sub visum. Quidni credam? quin imo de eis non dubitari posse puto. Per microscopia videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Subtilitas naturae procedit in infinitum.

III. Denique petis definitiones materiae, corporis, spiritus. Materia est, quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit; atque ideo nuda materia mere passiva est. Corpus autem praeter materiam etiam habet vim activam. Corpus autem est vel substantia corporea, vel massa ex substantiis corporeis collecta. Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel animae analogo) et unito ei corpore organico consistit. At massa est aggregatum substantiarum corporearum, ut caseus interdum ex confluge vermium constat. Porro Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum; estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum; vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Omnis autem Monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose, oriri aut desinere possunt. Et praeterea omnis Monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque; etsi per nativitates mortesque varie volvatur, involvatur, transformetur, et in perpetuo fluxu consistat. Porro Monades in se continent Entelechiam seu vim primitivam, ut sine ipsis materia mere passiva esset; et quaevis massa innumerabiles continet monades, etsi enim unumquodque organicum naturae corpus suam habeat monadem respondentem, continet tamen in partibus alias monades, suis itidem corporibus organicis praeditas primario inservientibus, et nihil aliud est tota natura; necesse est enim, omnia aggregata ex substantiis simplicibus resultare, tamquam ex veris elementis. Atomi vero, seu corpora extensa, et tamen infrangibilia, sunt res fictitiae, quae nisi per miraculum explicari non possunt, et ratione carent, nec causas virium motuumque ex illis reddere licet. Et licet darentur, vere simplicia non forent, eo ipso, quia sunt extensa et partibus praedita. Ita tuis respondi mentemque meam exposui, quantum paucis et per litteras licet. Pro oratione tua perelegante gratias ago maximas. Vale. Hanoverae 12. Augusti 1711.

LXXXII.
AD REVERENDISSIMUM
PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1712.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 293.)

EPISTOLA XVIII.

Reverendissime pater, fautor honoratissime,

Mire satisfacit tua versio [1]), et originalem textum passim vincit. Paucissima quaedam notavi, qualia et in meis soleo, ubi relego. Et cum tam fideliter, tam eleganter exprimas, atque etiam interdum illustres sensa, non est cur crebro per particulas subnata mittas; suffeceritque aliquando justam partem, ubi vacaverit, venire. Unum addidero, interdum fugientiores videri litterarum characteres, quod ideo dico, ne fortasse nova sit descriptione opus: neque enim descriptiones illae ab hominibus mercenariis sine mendis fieri solent, quae interdum fugiunt revidentem. Et vero pleraque omnia hactenus ita scripta sunt, ut novo exemplari non videatur opus.

Quae Dno. Hartsoekero nostro responderim, in adjecta Epistola vides. Probat ille, et non probat meum rationis sufficientis principium; probat generatim, non probat exertim; diceret aliquis de schola, probare in signato, non in exercito actu. Dicerem (si mavis) probare magis, quam adhibere. Itaque non potui quin ei paulo clarius, et per exempla similia ostenderem, quantum ab eo, id est, a recta ratione decedat. Perplacet quod contra meum principium Transitus non saltantis id ipsum allegat, quo pulchre atomi impugnantur. Et praeclare praevidisti, experientiam, quam affert, veram non esse. Omnia corpora dura nobis nota elastica sunt, adeoque cedunt, et vim incurrentis per gradus paulatim infringunt; etsi hoc non semper satis sensibile sit, cum scilicet valde dura sunt corpora, et magna se promptitudine restituunt. Sed si dantur atomi, transitus fit in instanti contra ordinem rerum. Argumentum quidem hoc olim adhibitum contra atomos non fuit, sed tamen non spernendae est efficaciae apud intelligentes.

De primo suo Elemento, seu materia summe fluida, ita interdum loquitur, ac si corpus non esset, sed hoc fortasse in logomachiam abibit. Nam movetur, et impellit, impelliturque, et extensionem habet, et partes etiam aliae ab aliis discedunt. Sed quamdiu in hoc suo fluido nihil agnoscit, nisi extensionem, figuram, et harum variationem in motu, non poterit inde educere perceptionem. Ait quidem nos non posse scire quarum rerum tale fluidum sit capax, sed quamdiu in eo nihil aliud, quam dicta, collocamus, optime perspicimus quorum capax sit. Nec modificatio perfectiones addere potest, cum harum tantum limites variare possit. Quod si in illo fluido collocat aliquod attributum altius, ad nostra vel eis vicina redibit. Sed ipse discrimen rei substantialis, et modificationum, aliaque non imaginatione, sed intelligentia comprehendenda, non satis inspexisse videtur, aut curare.

Amicus, qui in actis Lipsiensibus Muysii librum recensuit, ostendit etiam, eum plane intactam reliquere vim argumenti mei pro necessitate Entelechiae materiam diversificantis, et nonnulla offert tuis plane consentientia.

His et similibus facile convinci posset Dn. Hartsoekerus, nisi invictus esset. Si spiritus nihil aliud sunt, quam collectio quaedam, et ut sic dicam, gutta fluidi, non magis apparet, quomodo perceptionem producant, quam si eos cum Epicuro ex atomis globularibus composuisset, nec unquam reddet rationem diversitatis. Sed postquam semel sibi persuasit, duo esse primaria, materiam perfecte duram, et perfecte fluidam, quae scilicet imaginationi blandiuntur; pulchrum putavit ex uno ducere spiritus, ex altero corpora. Quomodo inde ducantur spiritus, non est sollicitus. Ita scilicet solent, qui hypotheses suas amant.

[1]) sc. Theodicaeae.

Non potui non hunc parentis amorem in foetum, in novissima Epistola, ei non nihil objicere, et, quia liticulae taedio captus videtur, finem ei simul imponere: interea nihil obstat, opinor, quin Epistolae novissimae, et Hartsoekeriana, et mea R. P. Turnemino communicari possint.

Dissertationem tuam de substantia corporea legam lubentissime. Si substantia corporea aliquid reale est, praeter monades, uti linea aliquid esse statuitur, praeter puncta; dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivae monadum, oriri materiam primam, nempe extensionis, et antitypiae, seu diffusionis, et resistentiae exigentiam; ex unione autem Entelechiarum monadicarum, oriri formam substantialem, sed quae ita nasci, et extingui possit, et cessante illa unione extinguetur, nisi a Deo miraculose conservetur. Talis autem forma tunc non erit anima, quae est substantia simplex, et indivisibilis. Et forma ista, proinde ac materia est in fluxu perpetuo, cum nullum punctum revera in materia assignari possit, quod ultra momentum eundem locum servet, et quod non a quantumvis vicinis recedat. Sed anima in suis mutationibus eadem persistit, manente eodem subjecto, quod secus est in corporea substantia. Itaque alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena, atque ita extensio quoque non nisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales, unio autem animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur; vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali, quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat. Et in hujus mutatione collocanda esset transsubstantiatio vestra, monades enim revera non sunt hujus additi ingredientia, sed requisita; etsi non absoluta, metaphysicaque, necessitate, sed sola exigentia ad id requirantur. Itaque mutata licet substantia corporis, monades salvae esse poterunt, fundataque in iis phaenomena sensibilia. Accidens non modale videbitur aliquid difficile explicatu, nec de extensione id capio. Illud dici potest, etsi monades non sint accidentia, accidere tamen substantiae unionali, ut eas habeat (physica necessitate) uti corpori accidit, ut a corpore tangatur, cum corpus tamen accidens non sit. Extensio corporis nihil aliud esse videtur quam materiae continuatio per partes extra partes, seu diffusio. Ubi autem supernaturaliter cessabit Τὸ extra partes, cessabit etiam extensio, quae ipsi corpori accidit; solaque supererit extensio phaenomena, in monadibus fundata, cum caeteris, quae inde resultant, et quae sola existerent, si non daretur substantia unionalis. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil *aliud* forent quam phaenomena bene fundata, ut *iris*, aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis; et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas. Monades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet, quam hoc de punctis, et animabus dicere licet. Et monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius, nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. Corpus ergo si substantia, est realizatio phaenomenorum ultra congruentiam procedens.

Quod si omnino nolis accidentia haec Eucharistica esse mera phaenomena, poterit dici, esse fundata in accidentali aliquo primario, nempe non quidem in extensione, quae manere non potest, sed in punctis hujus extensionis ad monades respondentibus, sublata unione continuum ex *punctis* constituente; atque adeo sublatis lineis, et figuris continuis, qualitatibus autem et caeteris realibus accidentibus manentibus, ope remanentium punctorum accidentalium, demta continuitate, quae a realitate unionali, seu vinculo substantiali pendebat; et cessante ejus diffusione per partes extra partes, cessabat. Itaque puncta accidentalia possunt considerari, ut primarium accidens, quod sit caeterorum basis, et quodammodo non modale, quod de extensione seu diffusione materiae continua dici nequit.

Imo re magis expensa, video jam et ipsam extensionem salvari, atque adeo tuam vestra explicandi sententiam admitti posse, si quis phaenomena nolit. Nam ut puncta accidentalia admitti possunt, ita poterit etiam, imo fortasse tunc debebit admitti eorum unio. Ita habemus extensionem accidentalem absolutam. Sed talis extensio formaliter quidem dicet diffusionem partium extra partes, id autem quod diffundetur, non erit materia seu substantia corporis formaliter, sed tantum exigentialiter. Ipsum autem formale, quod diffunditur, erit localitas, seu quod facit *situm*, *quod* ipsum opus erit concipere tamquam *aliquid* absolutum. Itaque jam, credo, non pugnabimus, modo monades mutationi illi substantiae corporis supernaturali non involvas, praeter ullam necessitatem, cum ea, ut dixi, non ingrediantur. Ubi etiam secundum vos ipsos, anima Christi in Transsubstantiatione non mutatur, nec succedit in substantia panis locum. Idem dixerim de caeteris sanctissimi corporis monadibus. Interim, ut verum di-

cam, mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena; ita non erit opus accidentibus non modalibus, quae parum capio.

Subtiliora paulo sunt quaedam, quae de Deo optima eligente Ruzius et Martinus Perezius vester habent, et indigerent interpretatione: in summa tamen a meis valde abhorrere videntur. Itaque multas pro communicatione gratias ago. Ago etiam plurimas pro Meldensis Episcopi instructione pastorali, quam percurri, et subtilem profundamque deprehendo. Illud vereor, ne plurima, quae in Jansenio reprehenduntur, sint ipsius Augustini, qui ipsemet etiam miram illam interpretationem habet, quod Deus non velit salvare singula generum, sed genera singulorum.

Titulum tentaminum Theodicaeae, nisi aliter judicas, servari posse putem, est enim Theodicaea quasi scientiae quoddam genus, doctrina scilicet de jusitia (id est sapientia simul et bonitate) Dei.

Quaenam est illa tandem definitio Romana causae Sinensis, de qua multum sermonem esse intelligo, et cui se vestri Romae submisere? Si Turnoniana decreta confirmantur sine moderatione, et nisi curia Romana rem artificio aliquo involvit, vereor, ne Sinensis missio pessumeat, quod nolim. Nescio, an R. P. Turnemino significaveris, me annales molientem inde ab initio regni Caroli M. jam Carolingos ultra usque ad Saxones Reges, vel Imperatores pervenisse, qua occasione etiam Papissam discutiendi necessitas fuit. Quod si R. P. Daniel in suis, quos sub manibus habet, Francorum annalibus, huc usque etiam processit, in multis credo conveniemus, et si qua superessent dubia, possemus conferre. Chronologiam sic satis constituisse mihi videor. Quod superest, vale et fave.

Dabam Hanoverae 15. Febr. 1712.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

P. S. Venit aliquando in mentem optare. ut virorum vestrae societatis in rebus Mathematicis versatorum ope observationes variationis Magneticae per orbem continuatae annorum studio, collataque opera, instituerentur, quae res summi est momenti ad Geographiam et navigationes, et a nullis aliis commodius fieri posset. Post Gilbertum Anglum, qui primus hujus doctrinae fundamenta posuit, nemo melius de magneticis observationibus meritus est, quam vestri, quorum etiam justa opera extant; Cabaeus, Kircherus, Leotaudus, alii. Quod si vestri qui per orbem inde a Kircheri temporibus, quot annis, ubicunque, Mathematum periti agunt, sive fixis sedibus, sive in itineribus observassent quaenam sit tam declinatio horizontalis, quam inclinatio verticalis magnetica, et observationes in litteras retulissent, haberemus hodie Thesaurum observationum, ex quibus fortasse jam tum conjici ac praedici posset, saltem in aliquot annos, quae in plurimis locis debeat esse variatio. Unde observata variatione in medio mari, conjunctaque cum poli elevatione, haberi locus posset; et tandem erui limites, periodi, leges variationis, et fortasse etiam ratio tanti arcani. Nihil autem prohibet, quod hactenus neglectum est, adhuc curari, et saltem consuli posteritati, uti arbores venturis plantamus; saltemque prohiberi, ne aliquis post multos annos de praesente neglectu queri jure possit, ut nos nunc de praeterito querimur. Itaque propemodum audeo a te petere, ut rem ad R. P. Ptolomaeum (cum multa a me salute) deferas ejusque consilium expetas.

EPISTOLA XIX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Si id quod Monadibus superadditur ad faciendam unionem substantiale esse negas, jam corpus substantia dici non potest; ita enim merum erit Monadum aggregatum, et vereor, ne in mera corporum phaenomena recidas. Monades enim per se ne situm quidem inter se habent, nempe realem, qui ultra Phaenomenorum ordinem porrigatur. Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque.

Si accidens vocas, quicquid substantiam completam ita supponit, ut naturaliter sine ipsa esse nequeat, non explicas, in quo consistat id, quod accidenti est essentiale, et quo etiam in statu supernaturali a substantia distingui debet. Peripatetici omnino aliquid substantiale agnoscunt praeter Monades, alioqui secundum ipsos nullae substantiae praeter Monades forent. Et monades non constituunt substantiam completam compositam, cum non faciant unum per se, sed merum aggregatum, nisi aliquod substantiale vinculum accedat.

Ex Harmonia non potest probari, aliquid aliud esse in corporibus, quam Phaenomena. Nam aliunde constat, Harmoniam Phaenomenorum in animabus non oriri ex influxu corporum, sed esse praestabilitam, idque sufficeret si solae essent ani-

mae, vel Monades: quo casu etiam omnis evanesceret extinctio realis, nedum motus, cujus realitas ad meras phaenomenorum mutationes redigeretur.

Vellem aliquis integrum systema Jansenii in compendio exhiberet. Alioqui difficile est in re tam perplexa, de mente ejus recte judicare. Et quemadmodum ex Augustino plane contraria videntur exsculpi posse verbis, ejus e sua sede dimotis, ita fieri potest, ut idem Jansenio eveniat: sed nexus meditationum tollere hanc dubitationem potest, et valde versatum esse oportet in lectione Augustini et librorum ejus diversorum nosse tempora, scopos, synopsin, qui locis ex eo excerptis decipi non vult. Id olim nonnullis ejus verbis curiosius inspectis animadvertere mihi visus sum, eoque nunc sum factus circumspectior.

Hartsoekerus promisit, se ultra de Atomis non replicaturum; in eo proposito constantem se ostendere vult.

Multas utique habeo meditationes philosophicas, sed nondum editioni paratas. Ex iis ea quae pertinent ad leges motus, maxime ad elucidanda Naturae principia inservire possunt.

Multum tibi debeo, quod tanto studio in libello meo vertendo versaris. Vellem invenisses in eo, quae operae pretium facere possent.

Gratias ago pro communicatis, quae ad res Sinenses pertinent. Quanto magis ea considero, eo magis miror Romae fieri, quae mihi periculum Missionis augere videntur, et recta monent Lusitani, quorum interest non irritari Monarcham Sinensem. Interea vereor, ut Papa probet, quod Lusitani sibi jus patronatus in Ecclesias Sinenses attribuunt.

Nosse velim, an R. P. Turneminus, promissam Theodicaeae meae recensionem Trivultianis suis Actis literariis inseruerit.

Libros in scheda hac notatos Dominus Romerskirchen, quando volet, mittere poterit, pretium ascripsi: qualem ipsemet statuit solvam pecuniam, et pro his et pro priore, illi quem mihi nominaris.

Interea vale et fave Dabam Hanoverae 26. Maii 1712.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

EPISTOLA XX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Nova semper beneficia in me cumulas, in quibus non postrema sunt quod Recensionem Trivultianam procurasti, quam legere aveo, et quod non nunciasti tantum, sed et narratione condigna illustrasti Eminentissimi Ptolemaei promotionem; cui ex animo gratulor litteris quas transmitto, et ut eas quemadmodum obtulisti, curare velis, peto.

Beneficium etiam tribuis, dum doctorum ex sacra schola virorum sententias meis qualibuscunque conspirantes notas. Id enim tum ad confirmandum, tum ad intelligendum plurimum valet. R. P. Sebastiani Izquierdo nihil aliud me inspicere memini, quam librum inscriptum Pharus Scientiarum, quem juvenis vidi; sed ideam ejus pene amisi; quaedam phrases Izquierdinae in locis a te excerptis, non nihil a meis dissonant, sed in re consentire videmur. Ex. gr. cum ait Deum necessitatum fuisse moraliter, non physice ad mundum creandum, ego dicere malui, moraliter, non metaphysice; Physicam enim necessitatem in libello meo sic explicui, ut sit consequens moralis.

Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. Et hoc exponendi modo spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum; nec ulla est monadum propinquitas, aut distantia spatialis, vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt. In hac etiam consideratione nulla occurrit extensio aut compositio continui, et omnes de punctis difficultates evanescunt. Atque hoc est, quod dicere volui alicubi in mea Theodicaea, difficultates de compositione continui admonere nos debere, res longe aliter esse conspiciendas. Videndum deinde quid necesse sit superaddi, si addamus unionem substantialem, seu ponamus substantiam dari corpoream, adeoque materiam; et an tunc necesse sit recurri ad corpus Mathematicum. Certe Monades non ideo proprie erunt in loco absoluto, cum revera non sint ingredientia, sed tantum requisita materiae. Itaque non ideo necesse erit indivisibilia quaedam *localia* constitui, quae in tanta difficultates conjiciunt. Sufficit, substantiam corpoream esse quiddam phaenomenon extra animas realizans; sed in quo nolim concipere partes actu, nisi quae actuali divisione fiunt, nec indivisibilia, nisi ut extrema.

Monades puto existentiam semper habere plenam, nec concipi posse, ut partes potentia dicuntur esse in toto. Nec video quid Monas dominans aliarum monadum existentiae detrahat; cum revera inter eas nullum sit commercium, sed tan-

tum consensus. Unitas substantiae corporeae in equo non oritur ab ulla refractione monadum, sed a vinculo substantiali superaddito, per quod in ipsis monadibus nihil prorsus immutatur. Vermis aliquis potest esse pars corporis mei, et sub mea anima tanquam monade dominante, qui idem alia animalcula in suo corpore habere potest, sub sua monade dominante. Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum.

Si definiatur accidens id esse, quod exigat inexistere substantiae, vereor, ut formalem rationem ejus satis explicemus, unde ratio apparere deberet, cur exigat: sane etiam substantia saepe exigit aliam substantiam; explicandum foret quid proprie sit illud τὸ inesse in quo accidentis natura collocari solet: ego ad hoc retulerim, ut sit modificatio absoluti alieni.

Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima cum iis, quae extra animam geruntur; sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima respondeant tum inter se, tum iis quae geruntur in quavis alia anima; nec opus est poni aliquid extra omnes animas, vel monades; et in hac hypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quae nobis, aliisque, ad quos pertinet haec apparere, quibus Socraten, Sessumque intelligimus.

Quia judicas, Transsubstantiationis doctrinam, cum hypothesi vel fictione corporum ad phaenomena redactorum, conciliari posse, rogo ut hac de re mentem tuam mihi exponas. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanverae 16. Junii 1712.

Deditissimus

G. G. Lebinitius.

LXXXIII.

REMARQUE

SUR LA

SIXIÈME LETTRE PHILOSOPHIQUE

IMPRIMÉE A TRÉVOUX 1703.

1712.

(Mémoires de Trévoux etc. Juil. 1712. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. I. p. 504.)

J'ai dit dans mes essais, article 392, que je désirois de voir les démonstrations citées par Mr. Bayle, et contenues dans la cinquième et sixième Lettres imprimées a Trevoux 1703. Le R. P. Desbosses m'a communiqué cette Lettre, où l'on entreprend de démontrer par la méthode des Géomètres, que Dieu est l'unique vraie cause de tout ce qui est réel et la lecture que j'en ai faite m'a confirmé dans le sentiment que j'ai marqué au même endroit, que cette proposition peut être vraie dans un fort bon sens, Dieu étant la seule cause des réalités pures, et absolues, ou des perfections; mais que lorsque l'on comprend les limitations, ou les privations, sous le nom de réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité; et qu'autrement Dieu seroit la cause du péché, et même la cause unique. Et j'ai quelque penchant à croire, que l'habile Auteur de la Lettre n'est pas fort éloigné de mon sentiment; quoiqu'il semble comprendre toutes les modalités sous les réalités dont il veut que Dieu seul soit la cause: Car dans le fond je crois qu'il n'admettra pas que Dieu est la cause et l'auteur du péché: Il s'explique même d'une manière qui

semble renverser sa thèse, et accorder une véritable action aux créatures. Car dans la confirmation du huitième corollaire de sa seconde proposition il y a ces mots: »Le mouvement naturel de l'Ame, »quoique déterminé en lui-même, est indéterminé »par rapport aux objets; car c'est l'amour du bien »en général. C'est par les idées du bien qui pa»roit dans les objets particuliers, que ce mouve»ment devient particulier, et déterminé par rap»port à ces objets; et ainsi comme l'esprit a le »pouvoir de diversifier ses idées, il peut aussi »changer les déterminations de son amour. Il n'est »point nécessaire pour cela qu'il succombe à la »puissance de Dieu, ni qu'il s'oppose à son action. »Ces déterminations des mouvemens vers ces ob»jets particuliers ne sont point invincibles, et c'est »leur non-invincibilité qui fait que l'esprit est libre »et capable de les changer; mais après tout il ne »fait ces changemens que par le mouvement que »Dieu lui donne, et lui conserve.«

Selon mon stile, j'aurois dit que la perfection qui est dans l'action de la créature vient de Dieu; mais que les limitations qui s'y trouvent, sont une suite de la limitation originale, et des limitations précédentes survenues dans la créature, et que cela a lieu, non-seulement dans les esprits, mais encore dans toutes les autres substances, qui sont par là des causes concurantes au changement qui arrive en elles-mêmes: Car cette détermination dont l'Auteur parle, n'est autre chose qu'une limitation.

Or, en repassant après cela sur toutes les démonstrations ou corollaires de sa Lettre, on pourra accorder ou rejeter la plupart de ses assertions, suivant l'explication qu'on en pourra faire. Car si par la réalité on n'entend que des perfections ou des réalités positives, Dieu en est la seule cause véritable: mais si ce qui enveloppe des limitations est compris sous les réalités, on niera une bonne partie des Thèses, et l'Auteur lui-même nous en aura montré l'exemple.

C'est pour rendre la chose plus concevable, que je me suis servi dans les essais de l'exemple d'un bateau chargé, que le courant emporte d'autant plus tard que le bateau est plus chargé. On y voit clairement que le courant est cause de ce qui est positif dans ce mouvement, de la perfection, de la force, de la vitesse du bateau; mais que la charge est cause de la restriction de cette force, et qu'elle produit le retardement.

On est louable de vouloir appliquer la méthode des Géomètres aux matières métaphysiques: mais il faut avouer qu'on y a rarement réussi jusqu'ici, et Mr. Descartes lui-même, avec toute cette très-grande habileté qu'on ne peut lui refuser, n'a peut-être jamais eu moins de succès, que lorsqu'il l'a entrepris dans une de ses réponses aux objections. Car dans les Mathématiques il *est plus* aisé de réussir, parce que les nombres, les figures, et les calculs suppléent aux défauts cachés dans les paroles; mais dans la Métaphysique, où l'on est privé de ce secours, (au moins dans les manières de raisonner ordinaires) il faudroit que la rigueur employée dans la forme du raisonnement, et dans les définitions exactes des termes, suppléât à ce manquement; mais on n'y voit ni l'un ni l'autre.

L'auteur de la Lettre, qui montre sans doute beaucoup de feu et de pénétration, va un peu trop vite quelquefois, comme lorsqu'il prétend prouver qu'il y a autant de réalité et de force dans le repos que dans le mouvement: au cinquième corollaire de la cinquième proposition, il allègue que la volonté n'est pas moins positive dans le repos que dans le mouvement, et qu'elle n'est pas moins invincible. Soit, mais s'ensuit-il qu'il y a autant de réalité et de force dans l'un que dans l'autre? Je ne vois point cette conséquence, et par le même raisonnement on prouveroit qu'il y a autant de force dans un mouvement foible, que dans un mouvement fort; Dieu en voulant le repos, veut que ce corps soit au lieu A, où il a été immédiatement auparavant, et pour cela il suffit qu'il n'y ait point de raison qui porte Dieu au changement; mais lorsque Dieu veut que dans la suite le corps soit au lieu B, il faut qu'il y ait une nouvelle raison, qui détermine Dieu à vouloir qu'il soit en B, et non pas en C, ou en tout autre lieu, et qu'il y soit plus ou moins promptement; et c'est de ces raisons de volontés de Dieu qu'il faut tirer l'estime de la force, et de la réalité qui se trouve dans les choses; mais il ne parle guères dans cette Lettre des raisons qui le portent à vouloir, et dont tout dépend, et ces raisons sont prises des objets.

Je remarque même d'abord au corollaire second de la première proposition, qu'elle est bien vraie, mais qu'elle n'est guères bien prouvée. On affirme que si Dieu cessoit seulement de vouloir qu'un être existât, il ne seroit plus, et on le prouve ainsi mot pour mot. Démonstration: *ce qui* n'existe que par la volonté de Dieu, n'existe plus dès que cette volonté n'est plus (mais c'est ce qu'on doit prouver; on tâche de le faire en ajoutant) Otez la cause, vous ôtez l'effet; il auroit fallu mettre cette maxime parmi les axiomes marqués au commencement; mais par malheur cet axiome se peut compter parmi les règles philosophiques, qui sont sujettes à beaucoup d'exception; Or, par la précédente proposition, et par son premier corollaire,

»nul être n'existe que par la volonté de Dieu, »donc etc.«

Il y a de l'ambiguité dans cette expression, que rien n'existe que par la volonté divine. Si l'on veut dire que les choses ne commencent à exister que par cette volonté, on a raison de ce rapporter aux propositions précédentes. Mais si l'on veut que l'existence des choses soit toujours une suite de la volonté de Dieu, l'on suppose à peu près ce qui est en question. Il falloit donc prouver d'abord, que l'existence des choses dépend de la volonté de Dieu, et qu'elle n'en est pas seulement un simple effet, mais encore une dépendance, à proportion de la perfection qu'elle renferme; et cela posé, elles n'en dépendent pas moins dans la suite qu'au commencement; c'est ainsi que j'ai pris la chose dans mes essais.

Cependant je reconnois que la Lettre sur laquelle je viens de faire des remarques est belle et digne d'être lue, et qu'elle contient des sentimens beaux et véritables, pourvu qu'on la prenne dans le sens que je viens de marquer; et ces manières de raisonner peuvent servir d'introduction à des méditations un peu plus avancées.

LXXXIV.
AD REVERENDISSIMUM
PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1712—1713.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. I. p. 299—317.)

EPISTOLA XXI.

Reverendissime pater,

Primum versionis tuae partem, deinde litteras Cardinalis Ptolomaei missu tuo accepi. Misit etiam R. P. Orbanius icona insignis viri. Ex utroque missu magnam voluptatem percepi, optoque ut diu floreat, et prosit vir non uno modo Eminentissimus. Idem et tibi precor, qui ordinem tuum, et rempublicam litterariam, non mediocriter, ut auguror, illustrabis. Misit et Orbanius Sinenses quasdam novellas, unde intelligo, quaeri, inter vestros, virum in Mathesi practica versatum, dignum surrogari Castnero. Talem vidi Linzii ante aliquot annos, sed vereor, ne sit aetate provectior, quam ut itineris tanti incommoda ferre possit. Qui nunc apud vos floreant maxime in Mathesi, tuo indicio discere optem.

In Bibliotheca vestra Paderbornensi (si bene memini) vidi olim vetus quoddam Martiani Capellae exemplum, cum scholiis. Inquire, quaeso, an adsit, (possum enim errare) et circumstantias Codicis, autoremque scholiorum, si nomen ascriptum est, indica.

Versio tua pulchra est, et lucem dabit operi: utor tamen in re, pro parte mea, concessa a te libertate, et cum te arctius originali astrinxeris, quo fidelior interpres esses, ego nonnulla clarius explico quam sunt in Gallico; quaedam interdum enuntio rotundius, ut facturus fuissem si Latine scripsissem. Ubi Hanoveram reversus fuero, (nunc enim Guelferbyti ago) ad te remittam.

Nunc ad litteras tuas Philosophicas venio. Ego quoque sentio, admissis substantialibus praeter monades, seu admissa unione quadam reali, aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum, sit unum substantiale, habens unam monada dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, quale est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione praesentiae, seu locali, illa in unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant unum per se, cum prius vocent unum per accidens. Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum constituere, modo non constituere; nam

cum monas semper intra se exprimat suas ad caetera omnia relationes, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. Ad accidentis naturam non sufficit, ut sit dependens a substantia, nam substantia composita dependet a simplicibus, seu monadibus, sed addendum est, dependere a substantia tanquam subjecto, et quidem subjecto ultimo; nam potest accidens esse affectio alterius accidentis, v. g. magnitudo caloris, seu impetus: ita ut impetus sit subjectum, et magnitudo ei insit tanquam abstractum praedicati, cum impetus dicitur fieri magnus vel tantus. Sed calor, vel impetus est in corpore tanquam in subjecto; et ultimum subjectum semper est substantia. Et omne accidens est abstractum quoddam, sola vero substantia est concretum: et licet accidentia etiam possint habere praedicata concreta, velut cum impetus dicitur magnus, ipsamet tamen concreta non sunt, sed abstracta a praedicatis substantiarum.

Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica, (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit; nam potest Deus eandem aliis monadibus uniendis applicare, ita ut priores unire desinat; potest etiam ipsam plane tollere, et aliam alias monades unientem huic substituere; idque vel ita ut alias monades unire desinat, et transferatur de monadibus in monades; vel ita ut suas monades, quas naturaliter unit, retineat; nunc vero supernaturaliter uniat etiam novas. Et hoc videtur secundum vestros dicendum de mutatione totius substantiae corporis in totam substantiam alterius corporis, quod tamen suam priorem naturam retineat.

Veniamus jam ad accidentia realia, quae huic rei unitivae inerant, tanquam subjecto. Et convenies, opinor, quaedam esse non nisi ejus modificationes, quae proinde cum ipsa sublata tollentur. Sed quaeritur, an non sint accidentia quaedam, quae sint plus quam modificationes. Videntur autem haec esse plane superflua, et quicquid ipsis praeter modificationem inest, videtur ad ipsam pertinere rem substantialem. Nec video quomodo possimus abstractum distinguere a concreto, seu subjecto cui inest, aut explicare intelligibiliter quid sit τὸ inesse vel inhaerere subjecto, nisi considerando inhaerens ut modum, seu statum subjecti; qui vel essentialis est, nec nisi mutata substantiae natura mutari potest, nec revera ab ea nisi respectu differt, vel est accidentalis, et appellatur modificatio, quae nasci, et interire potest, manente subjecto. Quod si alium modum nosti explicandi inhaerentiam, hunc suggere, quaeso, ab eo enim res pendebit. Quod si fieri non potest, verendum est, ne accidentia realia conservari dicendo, revera conservetis substantiam, et ita revera tota substantia non transmutetur. Unde etiam Graeci quidam, si bene memini, accidentia realia conservari negant, quia verentur, ne simul conservetur natura, et substantia.

Ais videri, ens medium dari posse inter substantiam et modificationem. Ego vero putem, id medium esse ipsum unum per se substantiatum, seu substantiam compositam; ea enim media est inter substantiam simplicem, quae praecipue nomen substantiae meretur, et modificationem. Substantia simplex est perpetua; substantiatum nasci et interire potest, et mutari; accidens est id, quod nascitur aut desinit substantia mutata, sed manente. Caeterum accidens non est capax novae modificationis, per se scilicet, sed tantum per accidens, quatenus inest substantiae per alia etiam accidentia modificatae; v. g. Impetus, vel calor idem in corpore A, nunc est praesens corpori B, nunc ab eo remotius ob praesentiam, vel remotionem corporis A; sed idem impetus non potest esse major, et minor, manenti enim priori minori accessit novus gradus, et totalis sequens est alius a totali praecedente. Similiter idem impetus non potest dirigi nunc in hanc, nunc in illam plagam, sed novus impetus aliam habens directionem, priori additus, facit novam directionem totalem, partiali utraque manente. Totalis autem impetus etiam ipse alteri compositus novum totalem parit.

His positis, putem Transsubstantiationem vestram explicari posse, retentis monadibus, (quod magis rationi, et ordini Universi consentaneum videtur) sed vinculo substantiali corporis Christi ad monades panis, et vini substantialiter uniendas a Deo adhibito; destructo autem priore vinculo substantiali, et cum eo ipsius modificationibus, seu accidentibus. Ita sola supererunt phaenomena monadum panis, et vini, quae futura fuissent, si nullum vinculum substantiale horum monadibus a Deo additum fuisset. Etsi autem panis, vel vinum non sit substantiatum constituens unum per se; nec proinde uno vinculo substantiali connectatur; est tamen aggregatum ex corporibus organicis, seu substantiatis, constituentibus unum per se; quorum vincula substantialia tollerentur, et a vinculo substantiali corporis Christi supplerentur. Cum dicitur hoc est corpus, tunc admissis substantiis compositis, non monades designantur, vel per hoc, vel per corpus

(quotusquisque enim de illis cogitavit?) sed substantiatum per vincula substantialia ortum, seu compositum.

Venio nunc ad tuam explicationem Transsubstantiationis, instituendam si nulla essent vincula substantialia et substantiata mera essent phaenomena. Ais monades panis et vini destrui, aliasque illis substitui, manentibus tamen in animabus omnibus panis et vini perceptionibus, perinde ac si monades earum mansissent: Porro substitutas panis esse monades corporis Christi. Sed ipse quaeris merito, cur dicamus alias monades prioribus substitutas, aut in quo consistat illa substitutio, nec video quomodo id explicari possit, eo casu, quo nihil in natura ponitur, nisi monades, et monadum perceptiones respondentes perceptionibus monadum destructarum. Sed ita revera dicendum foret accidentia panis, et vini fore in corpore Christi, quod merito improbatur. Neque τὸ hoc est illis corporis Christi monadibus recte tribueremus, ex hoc solo quod fuerint causae ideales in mente Dei harum in nobis perceptionum: causae ideales rationem causandi habent perceptionum alienarum per perceptiones suas illis respondentes. Neque itaque monades corporis Christi causa idealis essent phaenomenorum nostrorum, nisi aliquid in se haberent respondens, quod causalitatem fundaret, id est nisi perceptiones eorum tales essent, quales fuerant in monadibus panis, et vini, ut causae tales idealis nostrarum perceptionum, atque adeo subjecta accidentium apparentium appellari mererentur. Vix itaque video, quomodo res ex meris monadibus, et phaenomenis sufficienter explicari possit; sed addendum est aliquid realizans. Admissa autem realizatione phaenomenorum, et substantiis positis, putem non esse opus sublatione monadum, sed sufficere sublationem, et substitutionem ejus, quod substantiam compositam formaliter constituit; quod monades non faciunt, quae manente substantia composita adesse, vel abesse possunt.

Quaeris, si reali extensione opus non est, cur opus sit materia prima, nec sola Entelechia monadem constituat? Responderem, si solae sunt monades cum suis perceptionibus, materiam primam nihil aliud fore, quam potentiam monadum passivam, et Entelechiam fore eandem activam; sin addas substantias compositas, dicerem in ipsis principium resistentiae accedere debere principio activo, sive virtuti motivae. Quaeris porro, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem; itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Quaeris denique, si pomum realiter extensum non est, cur rotundum apparet potius quam quadratum? Respondeo, pomum ipsum, cum sit ens per aggregationem, non nisi phaenomenon esse. Quod superest, vale et fave. Dabam Guelferbyti 20. Septemb. 1712.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

P. S. Gratissimum erit aspectu tuo frui ubi proximo mense in has partes excursionem feceris.

EPISTOLA XXII.

Reverendissime pater,

Doleo me separato colloquio tuo privari. Ego quidem, ex quo nuperum fasciculum Dn. D. Behrensio misi semper hic haesi.

Prodit hic praeclara versio tua, in qua recensenda plusculum mihi alicubi indulsi, quod tu quidem tanquam in alieno arctius te verbis astrinxeris, ego vero liberius quaedam expressi, ut minus Gallicas origines in Latino sapiant.

Nescio an ex te quaesierim in amici gratiam, utrum Colonia vel Nuissia sciri possit, quis fuerit auctor magni Chronici Belgici a Pistorio editi. Fuit Canonicus regularis Nuissiensis; sed nomen, et alia ad Virum pertinentia scire vellemus.

Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri, id pridem mallem. Nam Hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re, quam Monadibus, earumque modificationibus internis, ad Philosophiam oppositis supernaturalibus, indigemus. Sed vereor, ut mysterium Incarnationis, aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant.

Quod superest, vale et fave, ac feliciter iter tuum perage. Dabam Hanoverae 10. Octobr. 1712.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

P. S. Pecuniam Dn. Romerskirkio debitam adjicio tuae. Paululo minus quam 5 thaleros conficit, quos mitto, rogoque, ut ei solvi cures.

EPISTOLA XXIII.

Reverendissime pater,

Quaeritur quomodo sententia vestra περὶ τοῦ μετουσιασμοῦ explicari possit, tum secundum hypothesin merarum Monadum, tum secundum hypothesin substantiarum compositarum. Secundum priorem hypothesin quaeritur in quo consistat substantia corporis compositi, an in Monadibus, an vero in ipsis phaenomenis. Id est, quaeritur (exempli causa) an anima vermis in corpore hominis existentis, sit pars substantialis humani corporis, an vero nudum requisitum et quidem non metaphysicae necessitatis, sed quod in cursu naturae requiratur, quod ego malim. Quod si prius statuitis, utique dicendum est Monades panis et vini tolli, et monades corporis Christi earum esse loco. Sin vero Monades non sunt pars substantialis corporum, et composita sint mera phaenomena; dicendum foret corporum substantiam consistere in phaenomenis veris, quae nempe ipse Deus in ipsis per scientiam visionis percipit, itemque Angeli, et Beati, quibus res vere videre datum est. Itaque Deum cum Beatis percipere Corpus Christi, uti nobis panis et vinum apparent.

Quod si vulgarem sequamur Hypothesin de substantiis corporeis, vel compositis, dicerem, (ut jam praecedente Epistola mentem meam exposui) vinculum substantiale, seu quod additur Monadibus substantiale, quod substantiam compositam formaliter constituit, et phaenomena realizat, mutari, salvis monadibus; quia, ut dixi, anima vermiculi non est de substantia corporis, in quo est vermiculus, nec multiplicanda sunt miracula praeter necessitatem. Vinculum substantiale quod superadditur Monadibus, mea sententia, est absolutum quoddam, quod etsi in naturae cursu accurate respondeat monadum affectionibus, nempe perceptionibus et appetitionibus, ita ut in Monade legi possit, cui corpori corpus insit; supernaturaliter tamen vinculum substantiale potest esse a Monadibus independens, et manentibus prioribus monadibus mutari, et aliis monadibus accomodari. Ita monades panis et vini omni vinculo substantiali carerent, quoad ipsa reducta ad statum hypothesos merarum Monadum sint. Accidentia autem panis et vini, seu phaenomena manebunt, sed non in corpore Christi, tanquam in subjecto; idque etiam Theologorum doctrinae convenit, ne album et rotundum coli dicatur, quod annoto ad numerum 16 Epistolae tuae nuperae, ubi etiam non video quomodo albedo uniri possit angulo, nisi fiat albus, vel album ei uniatur. Porro vincula substantialia videris, numero 5. et alibi in Epistola tua, aliter, quam a me fit, accepisse, quasi ego, dum ea pro entibus absolutis habeo, semper inde ab initio creationis extitisse putem. Sed mea sententia, admissis substantiis corporeis, seu vinculis substantialibus, fatendum est, ea generationi et corruptioni subjacere. Nullam etiam novi Monadum modificationem, vel substantialem, vel accidentalem, quae constituat substantiam compositam, prout rem accepisse videris numero tuo sexto. Nec quicquam in Monadibus agnosco, nisi perceptiones, et appetitiones. Vinculum, quod substantiam compositam facit, nolim appellare accidens absolutum, quia mihi omne absolutum est substantiale. Quod si accidens inde facere velis, lis erit de nomine, incongrua tamen locutio erit, substantiam compositam per accidentalia constitui; cum Smiglecius Aristotelem secutus dicat, accidens non esse sine subjecto, ostendit ens absolutum a se non admitti. Nolim enim Ens realizans phaenomena distinguere a vinculo substantiali, ut facere videris N°. 7. Haec duo enim *mihi* revera sunt idem, et dicendum est, nasci ea, et interire. Positis ergo substantiis compositis, *mihi* incomparabiliter facilius videtur, et convenientius destruere ens, realizans phaenomena, servatis monadibus, quam contra, ut videris malle N°. 8.

Modificationes unius monadis sunt causae ideales modificationum alterius monadis (de quo agis N°. 17.) quatenus in una monade apparent rationes, quae Deum ad modificationes in alia monade constituendas ab initio rerum moverunt. Infinitudo continui physici, in Hypothesi merarum monadum, non tam penderet ex ratione optimi, quam ex principio Rationis sufficientis; quia nulla est ratio limitandi seu finiendi, sive alicubi sistendi.

Continuum vero Mathematicum consistit in mera possibilitate, ut numeri; ideo in eo necessaria est infinitudo ex ipsa ejus notione.

Caeterum miraberis, Reverendissime Pater, ubi me videbis, eas litteras Vienna Austriaca dare. Illuc usque excurrendi animum sumsi, cum in Thermis Carolinis nuper apud Magnum Russorum Monarcham evocatus egi. Medium enim jam itineris confeceram. Haerebo hic, donec tempestas anni molliatur, inde bono cum Deo domum rediro spero. Caeterum intelligo et fasciculum a te venisse, quem in reditum meum differri oportet, nisi remitti velis.

Quod superest, vale et fave. Dabam Vienna Austriaca 24. Januar. 1713.

Deditissimus

G. G. Leibnitius.

EPISTOLA XXIV.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Gaudeo te bene valere, et mei amice meminisse. Litterae tuae redditae mihi sunt R. Patris Consbruckii beneficio, una cum Orbanianis. Paro me ad iter Hanoveranum, sed nescio quas per ambages, quia infamata est Vienna, contagii metu. Ego tamen neminem adhuc morientem, aut moribundum vidi, grassaturque lues in plebe, ubi terrore, et miseriis alitur. Caesar, nisi ingravescat malum, cedere negat, quidquid suadeant qui tanto Principi timent. Id agit Princeps maximus, mecumque non semel in deliberatione tractavit, quomodo societas aliqua scientiarum condi possit, quae sedem Viennae habeat, ita tamem ut alibi quoque socii non desint; sed res ob brevitatem temporis nunc absolvi non potest, spero tamen ad effectum perducendam.

Quae de vinculis substantialibus olim ad te sripsi, nunc non invenio. Si admittimus substantias corporeas, seu aliquid substantiale praeter Monades, ita ut corpora non sint mera Phaenomena, necesse est vincula substantialia non esse meros modos monadum. Praeterea si vinculum substantiale sit accidens, seu modus, non poterit esse simul in pluribus subjectis, et proinde nullum revera dabitur vinculum substantiale plurium Monadum, sed in qualibet Monade erit modalitas propria ad aliam Monadem relativa: et ita rursus corpora mera erunt phaenomena, et cum Monades nihil sint aliud quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena, patet, in iis ob repraesentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitum; nec dantur principia, unde aliquid aliud peti possit.

Interim objectio tua, Reverendissime Pater, mihi consideratione digna visa est, ex eo sumta, quod vincula substantialia generabilia, et corruptibilia dixeram. Id vero Modalium proprium videtur, ex meis etiam principiis, nec convenire absolutis. Et ideo re expensa, hactenus sententiam muto, ut putem jam nihil oriri absurdi, si etiam vinculum substantiale, seu ipsa substantia compositi dicatur ingenerabilis et incorruptibilis. Quoniam revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum Monade dominante, seu vivum, animal scilicet, vel animali analogum. Caetera vero esse aggregata pura, seu unum per accidens, non unum per se. Cum ergo, ut scis, non tantum animam, sed etiam animal interire negem, dicam igitur nec vinculum substantiale, seu substantiam corporis animati naturaliter oriri, et occidere, sed tum aliquid absolutum, tantum variari secundum mutationes animalis. Hinc substantia corporea, vel vinculum substantiale Monadum, etsi naturaliter seu physice exigat Monades, quia tamen non est in illis tanquam in subjecto, non requiret eas metaphysice, adeoque salvis Monadibus tolli, vel mutari potest, et monadibus naturaliter non suis accommodari. Nec ulla Monas praeter dominantem, etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum Monades caeterae sint in perpetuo fluxu.

Substantiam non putem simultatem suarum partium dicere, alioqui enim foret aggregatum. Partes, quarum est vinculum, etsi sint ei connaturales, non tamen sunt ei essentiales; itaque naturaliter tolluntur paulatim, et ordinate, sed miraculose statim et per saltum distingui a vinculo possunt, et vinculum ipsum tolli.

Etsi autem panis, et vinum non sint viventia, tamen ut omnia corpora, sunt ex viventibus aggregata, et vincula substantialia singulorum viventium componentium, substantiam componunt. At corpus Christi vinculum substantiale totale habet, cum sit corpus vivum, denique si quid est, quod substantiam corpoream constituit, in eo vobis quaerenda est possibilitas transsubstantiationis; sin nihil tale sit, et corpora sint mera phaenomena, substantia corporis quaerenda erit in solis phaenomenis. At non nostris, quibus manent priores species, sed in iis quae Menti Divinae, et iis quibus revelat Deus, obversantur.

Nondum discere potui, an recensio Theodicaeae aliqua inserta sit commemorationibus Librariis Trivultianis. Si quid ea de re intelligis, doce me, quaeso. In his oris nec commemorationes illae Trivultianae, nec diarium Parisinum habetur. Sed spero aliquando, annitente Imperatore, Musas Viennenses caput erecturas esse.

Vidi quaedam ingeniosa admodum scripta a R. P. Sacoricrio Mathematico Ticinensi, ex Ordine vestro, in lucem edita; etsi sententias quasdam mathematicas foveat, quas non omnino probare possum.

Opto, ut prodeat Bibliotheca vestrae Societatis Alegambio-Sothwelliana per Bonannum, ad novissima tempora continuata. Valde enim vellem notitiam habere praeclarorum virorum Ordinis vestri.

R. Patri Orbano inclusas mitti peto.

Ego me ad reditum paro. Quod superest, vale, Reverendissime Pater, et fave. Dabam Viennae 23. Augusti 1713.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

LXXXV.

EXAMEN DES PRINCIPES

DU

R. P. MALEBRANCHE.

c. 1711.

(Des Maizeaux Recueil des diverses pièces etc. Tom. I. p. 505. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 201).

Théodore étant parti, Ariste reçut une visite de Philarète, ancien Ami, Docteur de Sorbonne fort estimé, qui avoit enseigné autrefois, la Philosophie et la Théologie à la mode de l'Ecole, et qui ne méprisoit pas cependant les découvertes des Modernes; mais il y alloit avec beaucoup de circonspection et d'exactitude. Il s'étoit mis dans une espèce de retraite, pour mieux vaquer aux exercices de piété, et il travailloit en même tems à mettre les vérités de la Religion dans leur jour, dont il tâchoit de rectifier et de perfectionner les preuves; et cela l'engageoit à examiner avec rigueur celles qu'on produisoit, afin de marquer en quoi elles avoient besoin d'être suppléées.

Ariste le voyant, s'écria: O que vous venez à propos, mon cher Philarète, après une si longue interruption de notre connoissance! Je sors d'un entretien charmant, dont je voudrois que vous eussiez été. Théodore, ce Théologien excellent, m'a ravi à moi-même; il m'a fait passer de ce Monde corporel et corruptible, dans un Monde intelligible et éternel. Cependant quand j'y pense sans lui, je retombe aisément dans mes anciens préjugés, et je ne sais quelquefois où j'en suis. Personne n'est plus capable que vous de me fixer et de me faire juger sûrement, et pour ainsi dire, de sang froid. Car je vous avoue que les grandes et belles expressions de Théodore me touchent, et m'enlèvent; mais quand il m'a quitté, je ne sais plus comment je me suis élevé si haut; et je me sens une manière de vertige qui m'embarrasse.

Philarète. Le mérite de Théodore m'est connu par ses Ouvrages, où il y a quantité de pensées grandes et belles: il y en a même beaucoup de bien vérifiées; mais il y en a aussi, et des plus fondamentales, qui auroient encore besoin d'être éclaircies davantage. Je ne doute point qu'il ne vous ait dit mille choses propres à vous aider dans le beau dessein que vous avez pris, à ce que j'apprens, de quitter les vanités du Monde, le bruit étourdissant du peuple, et les entretiens vains et souvent pernicieux des gens mondains, pour vous adonner aux méditations solides, qui nous attachent à la vertu et nous mènent à la félicité. Ce que j'ai entendu dire de votre changement heureux m'a engagé à vous faire visite, pour renouveller notre ancienne liaison; vous ne me pouvez fournir une meilleure occasion d'entrer en matière, et de vous montrer mon zèle, qu'en me parlant d'abord de ce qui a été depuis long-tems l'objet de mes méditations, et qui doit être un des plus intéressans des vôtres. Si vous pouviez vous souvenir de la substance du discours de Théodore, peut-être pourrois-je vous aider à développer une partie de notions qu'il vous a données et il acheveroit lui-même ensuite d'éclaircir et d'établir ce qui nous paroîtroit encore obscur ou douteux.

Ariste. Je suis ravi de votre secours, et je tâcherai de faire une récapitulation de ce que Théodore m'a dit en substance; mais n'espérez pas de moi les charmes attachés à tout ce qu'il m'a dit. Il a entrepris premièrement de me faire voir que ce Moi qui pense n'est point un corps, parce que les pensées ne sont point des matières d'être de l'étendue, dans laquelle consiste l'essence du corps. Je lui ai demandé de me prouver que mon corps n'est que de l'étendue: il m'a semblé qu'il me le

prouvoit, quand je l'écoutois; mais je ne sais comment cette preuve m'est échappée. Je m'y remets pourtant peu à peu. Il suffit, m'a-t-il dit, d'avoir de l'étendue pour former le corps. Il a ajouté encore, que si Dieu détruisoit l'étendue, le corps seroit détruit.

Philarète. Les Philosophes qui ne sont point Cartésiens n'accorderont point qu'il suffit d'avoir de l'étendue pour former un corps; ils demanderont encore quelqu'autre chose que les Anciens appelloient Antitypie, c'est-à-dire ce qui fait qu'un corps est impénétrable à l'autre; et selon eux, l'étendue nue ne sera que le lieu, ou l'espace dans lequel les corps se trouvent. Et en effet, il me semble que Descartes et ses Sectateurs, quand ils entreprennent de réfuter ce sentiment, ne font que des suppositions; et pour nommer la chose par son nom, des pétitions de principe.

Ariste. Mais ne trouvez-vous pas que la supposition de la destruction de l'étendue, qui entraine celle du corps, prouve que le corps ne consiste que dans l'étendue?

Philarète. Cela prouve seulement que l'étendue entre dans l'essence ou la nature du corps; mais non pas qu'elle fait toute son essence. A peu près comme la grandeur entre dans l'essence de l'étendue, mais elle n'y suffit pas; car le nombre, le tems, le mouvement, ont aussi de la grandeur, et cependant ils sont différens de l'étendue. Si Dieu détruisoit toute grandeur actuelle, il détruiroit l'étendue; mais en produisant de la grandeur, il ne produiroit peut-être que du tems, sans produire de l'étendue. Il en est de même de l'étendue et du corps. Dieu détruisant l'étendue détruiroit le corps; mais en ne produisant que de l'étendue, il ne produiroit peut-être que l'espace sans corps; au moins, selon des gens, les Cartésiens n'ont pas encore été bien réfutés.

Ariste. Je suis fâché de ne m'être pas avisé d'abord de cette difficulté; mais je la marquerai pour la proposer à Théodore. Cependant si je m'en souviens bien, il m'a apporté encore un autre argument, qui tendoit au même but; mais il me paroissoit bien subtil, car il étoit pris de la nature de la substance. Théodore me prouvoit que l'étendue est une substance, et je crois qu'il en vouloit inférer que le corps ne peut donc être que de l'étendue: qu'autrement il seroit composé de plus d'une substance; mais je ne vous garantis pas cela comme de Théodore. Je puis me tromper en donnant à son discours une liaison différente peut-être de celle qu'il avoit dans l'esprit, et dont je m'informerai.

Philarète. Je trouve encore de la difficulté dans cette conséquence, que vous n'attribuez à Théodore qu'en doutant. Car vous savez que les Péripatéciens composent le corps de deux principes substantiels, qui sont la matière et la forme. Il faudroit donc prouver qu'il n'est pas possible que le corps soit composé en même tems de deux substances, c'est-à-dire, de l'étendue, quand on accorderoit que c'est une substance, et de quelque autre substance encore. Mais voyons comment Théodore prouve que l'étendue est une substance; car ce point est assez important.

Ariste. Je tâche de m'en souvenir. Tout ce qu'on peut concevoir seul et sans penser à autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a représente quelque autre chose, ou bien ce qu'on peut concevoir seul comme existant indépendamment d'autre chose, est une Substance: et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, est une manière d'être, ou une modification de substance. C'est ce qu'on entend quand on dit, qu'une Substance est un Etre qui subsiste en lui-même; et nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances des modifications. Or Théodore me faisoit voir que je pouvois penser à l'étendue sans penser à autre chose.

Philarète. Cette définition de la substance n'est pas exempte de difficultés. Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indépendant d'autre chose. Dirons-nous donc, avec un certain Novateur trop connu, que Dieu est la seule substance dont les Créatures ne soient que les modifications? Que si vous resserrez votre définition, en ajoutant, que la substance est ce qui peut être conçu indépendament de toute autre créature, nous trouverons peut-être des choses qui ont autant d'indépendance que l'étendue, sans être des substances. Par exemple, la force d'agir, la Vie, l'Antitypie, sont quelque chose d'essentiel et de primitif en même tems, et on peut les concevoir indépendamment d'autres notions, et même de leurs sujets, par le moyen de l'abstraction. Au contraire les sujets sont conçus par le moyen de tels attributs. Cependant ces attributs sont différens des substances, dont ils sont les attributs. Il y a donc quelque chose qui n'est point substance, et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendance de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance.

Ariste. Je crois que les abstraits ne sauroient être conçus indépendamment de quelque

chose, au moins dans le sujet qui soit concret, quoiqu'incomplet, et qui, joint à l'attribut essentiel primitif suffisant, fasse le sujet complet. Mais pour nous tirer de ces épines, disons que la définition ne doit être entendue que des concrets; ainsi la substance sera un concret indépendant de tout autre concret créé.

Philarète. Voilà un nouveau resserrement de votre définition; mais il y reste encore bien de la difficulté. Car 1. peut-être que l'explication de ce que c'est que le concret, présupposera la substance; et de cette manière nous ferions un cercle en définissant. 2. Je vous nie que l'étendue soit un concret, car elle est l'abstrait de l'étendu. 3. Il s'ensuit que le sujet précis et incomplet, ou le concret simple et primitif, lequel joint à l'attribut essentiel fait la substance complète, mérite seul le nom de substance; puisque les abstraits aussi-bien que les concrets complets ne sauroient être conçus ni exister sans lui. 4. Pour ne point insister présentement sur la doctrine de ces Théologiens, qui soutiennent que les accidens peuvent exister sans leur sujet dans le Sacrement de l'Eucharistie; car, suivant eux ils en sont essentiellement indépendans, et par conséquent votre définition leur convient.

Ariste. Nous nous enfonçons assez dans les subtilités, et bien m'en prend d'avoir été autrefois au Collége, et d'avoir retenu quelque chose des termes de l'Ecole. J'avoue cependant que ces subtilités sont indispensables ici, et que vous les proposez d'une manière très intelligible, et qui me met en état de vous répondre. Je réponds donc au premier point, que la définition du concret n'a pas besoin de la substance; car des accidens peuvent être aussi des concrets. Par exemple, la chaleur pourra être grande ou avoir de la grandeur: Or grand est un concret. Un nombre peut être appellé grand, ou proportionnel, commensurable, etc. Quant au second point, je dirois que l'étendue, l'espace, le corps, étant une même chose, selon Théodore, il dira que l'étendue est un concret. Je réponds au troisième, que l'étendue ou le corps est justement ce premier sujet, conçu comme la matière formée par les figures et par les mouvemens pour faire un sujet complet. Enfin je dis au quatrième point, que Théodore peut-être n'accorde point la possibilité de l'existence des accidens sans sujet. Les autres qui voudrons maintenir la définition, diront que la substance est un concret indépendant naturellement de tout autre concret créé.

Philarète. Votre réponse au premier point me paroît bonne. Il faudroit pourtant expliquer plus distinctement la notion du concret et de l'abstrait. Mais on ne peut point vous accorder touchant le second point, qu'étendu et *étendue*, soient la même chose: il n'y a point d'exemple dans les créatures de l'identité de l'abstrait et du concret. La réponse au troisième peut passer, et encore celle que vous donnez à la quatrième objection, selon ceux qui nient les accidens subsistans hors du sujet. Mais ceux qui voudront rectifier la définition par la limitation de ce qui se fait naturellement, la feront ressembler à celle de l'Homme qu'on attribue à Platon. On raconte qu'il l'avoit défini un animal à deux pieds sans plumes, et que là-dessus Diogène avoit déplumé un coq, et l'avoit jetté dans l'Auditoire de Platon, en disant: Voici un Homme Platonique. Un Platonicien pouvoit de même excuser sa définition, en disant qu'on parloit d'un animal tel qu'il est naturellement. Mais on demande des définitions prises de l'essentiel des choses. Il est vrai que des définitions prises de ce *qui* arrive naturellement (per se) peuvent encore servir, et qu'on peut distinguer trois degrés dans les prédicats, l'essentiel, le naturel, et ce qui est simplement accidentel; mais en Métaphysique on voudroit des attributs essentiels, ou pris de ce qu'on appelle raison formelle.

Ariste. A ce que je vois, il ne reste que cette question entre nous, si l'étendue est un abstrait ou un concret?

Philarète. Je pourrois encore objecter à votre définition, que les corps ne sont point indépendans les uns des autres, et qu'ils ont besoin, par exemple, d'être comprimés ou agités par les Ambians; mais vous pourriez aussi répondre par ma propre replique, que l'essentiel suffit, puisque Dieu peut faire qu'ils en soient indépendans, et les conserver dans leur état, quand tout autre corps seroit anéanti. J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un abstrait, et qu'elle demande quelque chose qui soit étendu. Elle a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de rélatif à ce sujet, comme la durée. *Elle suppose* même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'Antitypie ou de la matérialité. Par-là vous voyez, en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Et l'on peut

dire que l'étendue est en quelque façon à l'espace, comme la durée est au tems. La durée et l'étendue sont les attributs des choses; mais le tems et l'espace sont pris comme hors des choses, et servent à les mesurer.

Aristo. Ceux qui admettent un espace distinct du corps, le conçoivent comme une substance qui fait le lieu; mais les Cartésiens et Théodore conçoivent la Matière même, comme vous concevez l'Espace, excepté qu'ils y mettent une mobilité avec l'étendue.

Philarète. Ils avouent donc tacitement que l'étendue ne suffit point, pour faire la matière ou le corps; puisqu'il y faut ajouter la mobilité, qui est une suite de l'Antitypie ou de la résistance; autrement un corps ne pourroit point être poussé ou mu par un autre.

Aristo. Ils diront que la mobilité est une suite de l'étendue, puisque toute étendue est divisible; en sorte que les parties soient séparables les unes des autres.

Philarète. Ceux qui prétendent qu'il y a un vuide, ou du moins un espace réel, distinct de la matière qui le remplit, ne vous accorderont pas cette conséquence. Ils diront qu'on peut marquer les différentes parties dans l'espace, mais qu'on ne peut point les séparer. Pour moi, quoique je distingue la notion de l'étendue de celle du corps, je ne laisse pas de croire qu'il n'y a point de substance qui puisse être appellée espace; c'est-à-dire qu'il n'y a point de sujet qui n'ait rien que de l'étendue. Cependant quand j'admettrois une telle substance, je distinguerois toujours entre l'étendue ou l'extension, et entre cet attribut auquel l'étendue ou la diffusion (notion rélative) se rapporte, qui seroit la situation ou la localité. Ainsi la diffusion du lieu formeroit l'espace, lequel seroit comme le πρῶτον δεκτικόν, ou le premier sujet de l'étendue, et par lequel elle conviendroit encore à d'autres choses qui sont dans l'espace. Ainsi l'étendue, quand elle est l'attribut de l'espace, est la diffusion ou la continuation de la situation ou de la localité; comme l'étendue du corps est la diffusion de l'Antytipie ou de la matérialité. Car le lieu est dans le point aussi bien que dans l'espace, et par conséquent le lieu peut être sans étendue ou diffusion; mais la diffusion ou simple longueur fait une ligne locale douée d'étendue. Il en est de même de la matière; elle est dans le point aussi-bien que dans le corps, et sa diffusion en simple longueur fait une ligne matérielle. Les autres continuations ou diffusions en largeur et en profondeur, forment la superficie et le solide des Géomètres; et en un mot l'espace dans le lieu, et le corps dans la matière.

Aristo. Ces rapports proportionnels entre Lieu et Matière, Espace et Corps, me plaisent, et servent à parler avec justesse; et il est bon de distinguer ces choses, comme encore la durée du tems, l'étendue de l'espace. Il faut que je consulte Théodore sur cette question.

Philarète. Enfin, pour aller plus avant, je suis d'opinion, que non-seulement l'étendue, mais aussi le corps même, ne sauroit être conçu indépendamment d'autres choses. Ainsi il faudroit dire, ou que les corps ne sont point des substances, ou bien qu'être conçu indépendamment ne convient pas à toutes les substances, quand même il conviendroit aux seules substances; car le corps étant un tout, dépend essentiellement d'autres corps dont il est composé, et qui en font les parties. Il n'y a que les Monades, c'est-à-dire, les substances simples ou indivisibles, qui soient véritablement indépendantes de toute chose créée concrète.

Aristo. Je dirai donc que la substance est un concret indépendant de tout concret créé hors d'elle. Ainsi la dépendance de la substance, de ses attributs et de ses parties, ne fera point d'obstacle à nos raisonnemens.

Philarète. Voilà le troisième resserrement de votre définition Il vous est permis d'en faire; mais pour dire la vérité, il y a des choses permises qui ne sont pas convenables, non omne quod licet expedit. Qu'importe si le ver qui me ronge est dans moi ou hors de moi? en suis-je moins dépendant? Les seules substances incorporelles sont indépendantes de toute autre substance créée. Ainsi il semble que dans la rigueur philosophique les corps ne méritent point le nom de substances; ce qui paroît avoir été déjà le sentiment de Platon, qui a remarqué qu'ils sont des Etres transitoires, qui ne subsistent jamais au-delà d'un moment. Mais c'est un point qui demande une plus ample discussion, et j'ai encore d'autres raisons importantes qui me portent à refuser aux corps le titre et le nom de substances en langage métaphysique. Car pour en dire un mot, le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un Aggregé, que l'Ecole appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un Etre de raison, ou plutôt d'imagination, un Phénomène.

Aristo. J'espère que Théodore vous satisfera comme il faut sur toutes ces difficultés. Supposons cependant que le corps et l'étendue ne diffèrent pas beaucoup, puisque vous n'admettez

point de vuide; ou du moins remettons ce point à une plus ample discussion, et passons au reste de la démonstration de Théodore. Elle revient à ceci. Tout ce qui a des modifications qu'on ne sauroit expliquer par l'étendue, est distinct du corps, supposé que les corps et l'étendue soient la même chose ou du moins qu'ils ne diffèrent que comme l'espace et ce qu'il faut pour le remplir simplement; ce qui outre l'étendue a encore quelque résistance et mobilité, comme vous semblez l'accorder: Or l'Ame a des modifications qui ne sont point des modifications de l'étendue, ni, si vous voulez, de l'Antitypie, ou du simple remplissant; et même Théodore le prouve, car mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance, et on ne les sauroit mesurer par pieds ou par pouces, comme l'espace ou ce qui le remplit.

Philarète. Je suis du sentiment de Théodore, quand il soutient que les modifications de l'Ame ne sont point des modifications de la Matière, et par conséquent que l'ame est immatérielle; mais sa preuve souffre pourtant quelque difficulté. Il veut que toutes les pensées ne soient pas des rapports de distance, parce que nous ne saurions mesurer les pensées; mais un sectateur d'Epicure dira, que cela arrrive faute de les bien connoître, et que si nous connoissions les corpuscules qui forment la pensée et les mouvemens qui sont nécessaires pour cela, nous verrions que les pensées sont mesurablee, et que ce sont les jeux de quelques machines subtiles; à peu près comme il ne paroît pas que la nature de la couleur consiste intérieurement dans quelque chose de mesurable; et cependant s'il est vrai que la raison de ces qualités des objets vient de certaines configurations et certains mouvemens, comme la blancheur de l'écume par exemple vient des petites bulles creuses polies comme autant de petits miroirs, on réduiroit enfin ces qualités a quelque chose de mesurable, de matériel, de mécanique.

Ariste. Ainsi vous abandonnez aux Adversaires toutes les preuves qu'on peut alléguer pour la distinction de l'ame et du corps.

Philarète. Je n'ai garde: mon intention est seulement de les perfectioner. Et pour vous en donner quelque petit échantillon ici, je considère que la matière ne renferme que ce qui est passif: et il me semble que les Démocritiens, aussi-bien que les autres Philosophes, qui raisonnent mécaniquement, en doivent demeurer d'accord. Car non seulement l'étendue, mais encore l'Antitypie attribuée aux corps, est une chose purement passive, et par conséquent l'origine de l'action ne sauroit être une modification de la matière; donc le *mouvement* aussi bien que la pensée doivent venir *de* quelque autre chose.

Ariste. Souffrez à votre tour que je vous marque en quoi votre argument me paroît défectueux; car vous m'apprenez à être exact jusqu'à la rigueur. Je dirai donc que votre argument n'est bon que ad hominem, c'est-à-dire, pour ceux qui philosophent comme Démocrito et comme Descartes; mais les Platoniciens et les Aristotéliciens, et quelques nouveaux Archéalistes, et encore les derniers Sympathistes, qui soutiennent l'attraction des corps à distance, mettent dans les corps des qualités inexplicables mécaniquement; et par conséquent ils n'accorderont point que les corps soient purement passifs. Je me souviens même qu'un certain Auteur de vos amis, quoiqu'il soit pour les seules explications mécaniques des phénomènes des corps, a entrepris dans quelques Essais insérés dans les Actes des Savans publiés à Leipsic, de montrer que les corps sont doués de quelque force active; et qu'ainsi les corps sont composés de deux natures, savoir de la force active primitive, appellée Entéléchie première par Aristote, et de la matière ou de la force passive primitive, qui semble être l'Antitypie. C'est pour cela qu'il soutient, que tout se peut expliquer mécaniquement dans les choses matérielles, excepté les principes mêmes du Mécanisme, qui ne sauroient être tirés de la seule considération de la matière.

Philarète. Je suis en commerce avec cet Auteur, et j'ai passablement bien compris ses sentimens. Cette force active primitive, qu'on pourroit appeller la Vie, est justement, selon lui, ce qui est renfermé dans ce que nous appelons une Ame, ou dans la substance simple. C'est une réalité immatérielle, indivisible, est indestructible: il en met par-tout dans les corps, croyant qu'il n'y a point de partie de la masse où il n'y ait un corps organisé, doué de quelque perception, *ou* d'une manière d'ame. Ainsi ce raisonnement nous mène directement à la distinction de L'Ame et de la Matière. Et quand on appelleroit Corps, ce que j'aimerois mieux appeller avec lui Substance corporelle, composé de l'ame et de la masse, ce ne seroit qu'une question de nom. Or cette force active est justement ce qui montre le mieux, et d'une manière bien sensible, la distinction de l'ame et de la masse; parceque les principes du Mécanisme, dont les loix du mouvement sont les suites,

ne sauroient être tirés de ce qui est purement passif, Géométrique, ou matériel, ni prouvés par les seuls axiomes de Mathématique. Car cet Auteur a marqué dans plus d'un endroit du Journal des Savans de Paris, et des Actes de Leipsic, et encore ailleurs où il a parlé de sa Dynamique, et même depuis peu dans sa Théodicée, que pour justifier les règles Dynamiques, il faut recourir à la Métaphysique réelle et aux principes de convenance qui affectent les ames, et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des Géomètres. Vous trouverez aussi dans les lettres qu'il a échangées avec Mr. Hartsoeker, insérées dans les Mémoires de Trevoux, comment par des considérations plus élevées il détruit le vuide et les atomes, y employant même sa Dynamique en partie; au lieu que ceux qui ne s'occupent que du matériel ne sauroient décider la question. C'est ce qui à fait que les nouveaux Philosophes étant ordinairement trop matérialistes, et n'étant point stilés à allier la Métaphysique avec les Mathématiques, n'ont point été en état de décider s'il y a des atomes et du vuide, ou non; et plusieurs mêmes sont portés à croire qu'il y en a, c'est-à-dire, ou le vuide avec les atomes ou du moins des atomes nageans dans un vuide parfait qui exclut le vuide. Mais il montre que le vuide, les atomes ou la dureté parfaite, et enfin le fluide parfait, sont contre la convenance et l'ordre.

Ariste. C'est quelque chose que cela, et je veux méditer davantage avec votre assistance, tant sur la Dynamique, puisqu'elle est si importante pour la connoissance des substances immatérielles, que sur l'inconvenance du vuide et des atomes. Mais j'ai encore une chose à vous objecter, c'est que Dieu pourroit faire lui seul immédiatement tout ce que vous attribuez aux ames; ainsi les modifications et les opérations qui passent la matière, ne nous ne méneront point aux ames distinctes de la matière puisque ce seroient les opérations de Dieu. Il est vrai que cette objection va encore contre Théodore lui-même, et peut-être plus que contre les autres; car vous savez qu'il ne considère les causes secondes, que comme occasionelles.

Philarète. Quand les opérations en question seroient les opérations de Dieu, les modifications pourtant qu'on attribue aux ames, et que nous sentons dans la nôtre, ne sauroient être les modifications de Dieu. Et quant aux opérations encore, on ne sauroit refuser à nous-mêmes nos actions internes, et elles nous souffriroient ici; car la matière n'en est point capable, n'étant que passive. Mais cette supposition, qui donne toutes les actions externes à Dieu seul, recourt aux miracles, et même à des miracles déraisonnables, et peu dignes de la sagesse divine. Par le même droit de faire des fictions que la seule toute-puissance miraculeuse de Dieu pourroit rendre possibles, il seroit permis de soutenir que je suis seul au Monde, et que Dieu produit tous les phénomènes dans mon ame, comme s'il y avoit d'autres choses hors de moi, sans qu'il y en eût. Cependant quand même le raisonnement présent qui prouve la distinction entre l'ame et la matière, entant qu'il est fondé sur les opérations externes, ou sur la Dynamique, n'auroit lieu qu'en supposant que les choses se font dans le cours ordinaire de la nature par les forces naturelles, sans que Dieu y entre qu'en les conservant, ce seroit toujours beaucoup; car il prouvera ou la distinction de l'ame et du corps, ou l'existence de la Divinité. Nous pourrions aller plus loin, et montrer plus distinctement comment la Dynamique vérifie l'une et l'autre de ces deux grandes doctrines; mais cela seroit d'une plus grande discussion, où il ne faut point s'engager présentement.

Ariste. Nous en parlerons davantage une autre fois suivant votre commodité. Cependant je trouve que c'est déjà beaucoup, que les impies ne sauroient résister à ce que vous venez de dire pour l'immortalité des ames, sans avoir recours à Dieu, c'est-à-dire, à ce qu'ils fuïent les plus. Et quand ils seront une fois convenus de l'existence de Dieu, c'est-à-dire, d'un esprit infiniment puissant et sage, il ne sera pas difficile d'en inférer qu'il a encore fait des esprits finis, immatériels comme lui; et d'ailleurs que Dieu ne seroit point juste si nos ames périssoient avec les corps.

Philarète. Il y a même grand sujet de douter si Dieu a fait d'autres choses que des monades, ou de substances sans étendue, et si les corps sont autre chose que les phénomènes résultans de ces substances. Mon Ami, dont je vous ai rapporté les sentimens, témoigne assez qu'il panche de ce côté-là, lorsqu'il réduit tout aux monades, ou aux substances simples et à leurs modifications, avec les phénomènes qui en résultent, dont la réalité est marquée par leur liaison qui les distingue des songes. J'en ai déjà touché quelque chose, mais présentement il est tems que j'écoute la suite des raisonnemens de votre excellent Théodore.

Ariste. Après avoir établi la distinction de l'ame et du corps comme le fondement des principaux dogmes de la Philosophie, et même de l'immortalité de l'ame, il m'a fait prendre garde aux idées dont l'ame s'apperçoit, et il soutient que ces idées sont des réalités. Il va même plus avant,

et il veut que ces idées aient une existence éternelle et nécessaire, et quelle soient l'Archétype du Monde visible; au lieu que les choses que nous croyons voir hors de nous sont souvent imaginaires, et toujours passagères. Il m'a apporté même un argument que voici: Supposons que Dieu anéantisse tous les Etres qu'il a créés, excepté vous et moi; supposons de plus que Dieu présente à notre esprit les mêmes objets, nous verrions les mêmes beautés comme nous les voyons présentement: donc les beautés que nous voyons ne sont pas des beautés matérielles, mais des beautés intelligibles.

Philarète. Je demeure assez d'accord que ces choses matérielles ne sont point l'objet immédiat de nos perceptions; mais je trouve pourtant quelque difficulté dans la preuve et dans la manière d'expliquer la chose, et je voudrois qu'elle fût un peu mieux dévelopée. Cette proposition hypothétique majeure de l'argument, renferme-t-elle une conséquence bien certaine? »Si dans le cas de »l'anéantissement des choses externes, nous voyions »tout dans un Monde intelligible, il faut que nous »voyons tout aussi présentement dans un Monde »intelligible.« Cette conséquence, dis-je, est-elle bien sûre? Ne se peut-il point que notre perception présente et ordinaire soit d'une nature différente de cette perception extraordinaire? La mineure seroit: Or en cas de cet anéantissement nous verrions tout dans un Monde intelligible. Mais encore cette mineure paroîtra douteuse à bien des gens. L'adversaire qui croit que les corps ont une influence sur les ames, ne diroit-il pas que Dieu en cas de l'anéantissement des corps suppléeroit à leur défaut, et produiroit dans nos ames les qualités que les corps y produisent, sans qu'il faille pour cela des idées éternelles, un Monde intelligible? Et quand même tout se passeroit en nous dans les cas ordinaires, comme dans le cas de l'anéantissement, c'est-à-dire, quand il seroit admis que nous-mêmes produisons toujours en nous, comme je le crois en effet, ou que Dieu, selon Théodore, y produit nos phénomènes internes, sans que le corps ait de l'influence sur nous, est-il nécessaire qu'il y entre des idées externes? Ne suffit-il pas que ces phénomènes soient simplement de nouvelles modifications passagères des nos ames?

Ariste. Je ne me souviens pas que Théodore m'ait prouvé en général que les idées que nous voyons sont des réalités éternelles; il l'a seulement entrepris à l'égard de l'idée de l'espace par un raisonnement particulier; mais cela fait toujours un préjugé pour les idées des autres choses, où l'espace est renfermé le plus souvent. Il a aussi fort bien répondu aux argumens que je lui ai opposés de mon côté. Je lui ai objecté que la terre me résiste, et que c'est quelque chose de solide que cela. Il m'a répondu que cette résistance pourroit être imaginaire, comme dans un songe vif, au lieu que les idées ne trompent point. Mais, comme je l'ai déja dit, il m'a prouvé que l'idée de l'espace est nécessaire, éternelle, immuable, et la même dans tous les esprits.

Philarète. On vous accorda, Monsieur, qu'il y a des vérités éternelles; mais tout le monde n'accordera pas qu'il y a des réalités éternelles qui se présentent à notre ame quand elle envisage ces vérités. On dira qu'il suffit que nos pensées aient un rapport en cela à celles de Dieu, en qui seul ces vérités éternelles sont réalisées.

Ariste. Voici pourtant l'argument que Théodore apportoit pour prouver sa thèse. Quand nous avons l'idée de l'espace, nous avons l'idée de l'infini, mais l'idée de l'infini est infinie, et une chose infinie ne sauroit être la modification de notre ame qui est infinie; donc il y a des idées que nous voyons qui ne sont point des modifications de nos ames.

Philarète. Cet argument me paroît considérable, et il mériteroit d'être mieux développé. J'accorde que nous avons l'idée d'un Infini en perfection; car pour cela on n'a besoin que de concevoir l'absolu, mettant les limitations à part. Et nous avons la perception de cet absolu, parce que nous y participons, entant que nous avons quelque participation de la perfection. On doutera cependant avec raison, si nous avons une idée d'un Tout infini, ou d'un infini composé de parties; car un composé ne sauroit être un absolu. On dira que nous concevons bien, par exemple, que toute ligne droite peut être prolongée, ou bien qu'il y a toujours une ligne droite plus grand que la donnée; mais que cependant nous n'avons point d'idée d'une ligne droite infinie, ou qui soit plus grande que toutes les autres qu'on peut assigner.

Ariste. Le sentiment de Théodore est que l'idée que nous avons de l'étendue est infinie; mais que la pensée que nous en avons, et qui est une modification de notre ame, ne l'est point.

Philarète. Mais comment prouver qu'il nous faut quelque chose de plus que nos pensées et leurs objets en nous, et que nous avons besoin pour notre objet d'une idée infinie, existante en Dieu, pour n'avoir qu'une pensée finie; ne suffiroit-il pas que ces idées fussent proportionées

aux pensées? On dira donc qu'il n'y a point de moyen de s'apercevoir de telles idées.

Ariste. En voici le moyen que Théodore m'a fourni. L'esprit ne voit point l'infini, comme s'il le mesuroit par sa pensée. Il ne suffit pas aussi cependant qu'il n'en voie pas le tout, car il pourroit espérer de le trouver; mais il comprend qu'il n'y en a point. C'est comme les Géomètres voient que la sousdivision étant continuée tant qu'il vous plaira, on ne trouvera jamais une partie aliquote du côté du quarré, quelque petite qu'elle soit, qui puisse être aussi la partie aliquote de la diagonale ou la mesurer exactement. C'est aussi comme les mêmes Géomètres voient les lignes asymptotes de l'hyperbole, qu'ils savent ne la pouvoir jamais rencontrer, quoiqu'elles y approchent sans fin.

Philarète. Cette manière de connoître l'infini est certaine et incontestable: elle prouve aussi que les objets n'ont point de bornes; mais, quoique nous en puissions conclure qu'il n'y a point de dernier Tout fini, il ne s'ensuit pas que nous voyons un Tout infini. Il n'y a point de ligne droite infinie; mais toute ligne droite peut toujours être prolongée ou surpassée par une autre plus grande. Ainsi l'exemple de l'espace ne prouve point particulièrement que nous ayons besoin de la présence de certaines idées subsistantes et différentes des modifications passagères de notre pensée; car il semble d'abord que nos pensées y suffisent.

Ariste. Ce n'est pas moi-même que je vois en voyant l'espace, les figures; je vois donc quelque chose hors de moi.

Philarète. Pourquoi ne verrois-je pas ces choses en moi? Il est vrai que je vois leur essence ou possibilité, lors même que je ne m'aperçois point de leur existence; et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent toujours comme des vérités éternelles, des possibles dont toute la réalité doit pourtant être fondée dans quelque chose d'actuel, c'est-à-dire en Dieu: mais la question est, si nous avons sujet de dire que nous les voyons en Dieu. Cependant comme j'applaudis assez aux belles pensées de Théodore, voici comment je crois qu'on peut justifier son sentiment là-dessus, quoiqu'il passe pour fort paradoxe auprès de ceux qui n'élèvent point l'esprit au-delà des sens. Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi, entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire, que notre esprit voit tout en Dieu.

Ariste. J'espère que vos objections et vos éclaircissemens réjouiront Théodore, bien loin de lui déplaire; il aime à se communiquer; et le récit que je lui en ferai, lui donnera occasion de nous faire part de plus en plus de ses lumières. Je me flatte même de vous pouvoir obliger tous deux en vous faisant connoître l'un à l'autre; et ce sera moi qui en profiterai le plus.

LXXXVI.

LETTRE A UN AMI EN FRANCE.

1714.

(Des Maizeaux Recueil II., 148—157. — Leibn. Opp. ed. Dutens. V. p. 14—17.)

J'espérois joindre à cette Lettre quelque éclaircissement sur les Monades, que vous paroissez demander; mais il m'a crû sous la main, et bien des distractions m'ont empêché de l'achever si-tôt; et vous savez bien, Monsieur, que ces sortes de considérations demandent du recueillement. Ainsi je n'ai point voulu tarder davantage à répondre à l'honneur de votre Lettre, où je trouve la continuation d'une bonne opinion extraordinaire que vous avez de mes méditations, que je souhaiterois de pouvoir mériter, en levant les difficultés qui peuvent encore vous arrêter.

Il est vrai que ma Théodicée ne suffit pas pour donner un corps entier de mon système; mais en y joignant ce que j'ai mis en divers Journaux, c'est-à-dire, de Leipsic, de Paris, de Mr. Bayle, et de Mr. Basnage, il n'en manquera pas beaucoup, au moins quant aux principes. Il y a à Venise un savant François, nommé Mr. Bourguet, qui m'a fait des objections; je crois qu'il est ami de Mr. l'Abbé Conti. Mais ces objections ont été envoyées à Mr. Hermann, et je les trouverai à mon retour à Hanover; car je n'ai pas voulu qu'on les envoyât ici, où je suis un peu trop empêché. Mrs. Hermann et Wolfius ont reçu les Remarques de Mr. l'Abbé Conti sur mon système; j'espère qu'ils m'en feront part, et je tâcherai d'en profiter. Vous n'êtes pas le premier, Monsieur, qui m'ait parlé de cet illustre Abbé comme d'un esprit excellent, et j'ai de l'impatience d'en voir des productions pour en faire usage; car je ne doute point qu'elles ne servent à m'éclaircir.

Mr. Wolfius est entré dans quelques-uns de mes sentimens; mais comme il est fort occupé à enseigner, sur-tout les Mathématiques, et que nous n'avons pas eu beaucoup de communication ensemble sur la Philosophie, il ne sauroit connoître presque de mes sentimens que ce que j'en ai publié. J'ai vu quelque chose que de jeunes gens ont écrit sous lui: j'y ai trouvé bien du bon: il y a pourtant des endroits dont je ne conviens pas. Ainsi s'il a écrit quelque chose sur l'Ame en Allemand ou autrement, je tâcherai de le voir pour en parler.

Puisque mes Vers n'ont point déplu *ni à vous*, Monsieur, ni à Mr. l'Abbé Fraguier, je m'étonne moins que Mr. le Cardinal de Polignac n'en ait pas été mal-satisfait. Je vous supplie, Monsieur, de marquer mes respects à Son Eminence, et de la remercier par avance du précieux présent qu'elle me destine. Je souhaite qu'il paroisse au premier jour, afin que j'en puisse profiter encore pour perfectioner mes propres pensées. Je vous supplie aussi de faire mes complimens à Mr. l'Abbé Conti, dont j'honore beaucoup la personne et le mérite.

Il y a ici Mr. le Comte Jorger, d'une des meilleures familles d'Autriche, qui pense à faire un tour en France, où il a été autrefois. Il a déjà été le premier des Chambellans de l'Empereur Joseph, et il a été employé dans les Ambassades comme Envoyé extraordinaire en Angleterre et à Turin; et outre qu'il fait tout ce qui peut orner un Courtisan, il a une connaissance extraordinaire sur-tout de cette partie de la Physique, qui donne la résolution des corps par le feu. Mais il a encore cela de singulier, qu'étant un grand estimateur de l'Art général du célèbre Raimond Lulle, il fait s'en servir, non pas comme le Vulgaire pour faire des discours en l'air, mais pour méditer et pour en faire des applications aux réalités. Il préfère Lulle à tous les modernes, même à Mr. Descartes. Comme il pourra prendre la résolution d'aller en France quand je ne serai plus ici, il m'a demandé, Monsieur, que je vous en écrivisse par avance, afin qu'il ait un jour l'honneur de votre connaissance, ayant été charmé de vos Lettres. Ses belles qualités l'introduisent aisément par tout; mais il fait estimer les personnes qui vous ressemblent, et dont il seroit à souhaiter que le nombre fût plus grand.

Quand j'étois jeune, je prenois quelque plaisir à l'Art de Lulle; mais je crus y entrevoir bien des défectuosités, dont j'ai dit quelque chose dans un petit Essai d'écolier intitulé: de Arte Combinatoria, publié l'an 1666, et qui a été réimprimé par après malgré moi. Mais comme je ne méprise rien facilement, excepté les Arts divinatoires, qui ne sont que des tromperies toutes pures, j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'Art de Lulle; et le Digestum Sapientiae du Père Ives, Capucin, m'a fort plu; parce qu'il a aussi trouvé le moyen d'appliquer les généralités de Lulle à des particularités utiles. Mais il me semble que Mr. Descartes est d'une toute autre profondeur. Cependant sa Philosophie, quoiqu'elle ait avancé de beaucoup nos connaissances, a aussi ses défectuosités, qui ne sauroient maintenant vous être inconnues.

Quant à Mr. Gassendi, dont vous désirez de savoir mes sentimens, Monsieur, je le trouve d'un savoir grand et étendu, très versé dans la lecture des Anciens, dans l'Histoire profane et ecclésiastique, et en tout genre d'érudition; mais ses méditations me contentent moins à présent qu'elles ne faisoient quand je commençai à quitter les sentimens de l'Ecole, écolier encore moi-même. Comme la Doctrine des Atomes satisfait à l'imagination, je donnai fort là-dedans, et le vide de Démocrite ou d'Epicure, joint aux corpuscules indomptables de ces deux auteurs, me paroissoit lever toutes les difficultés. Il est vrai que cette hypothèse peut contenter de simples Physiciens; et supposant qu'il y a de tels Atomes, et leur donnant des mouvemens et des figures convenables, il n'y a guère de qualités matérielles auxquelles il ne seroit possible de satisfaire, si nous connoissions le détail des choses. Ainsi on pourroit se servir de la Philosophie de Mr. Gassendi pour introduire les jeunes gens dans les connaissances de la Nature, en leur disant pourtant qu'on n'emploie le vide et les atomes que comme une hypothèse; et qu'il sera permis de remplir un jour ce vuide d'un fluide si subtil, qu'il ne puisse guère intéresser nos phénomènes; et de ne point prendre l'indomptabilité des atomes à la rigueur. Mais étant avancé dans les méditations, j'ai trouvé que le vide et les atomes ne pouvoient point subsister.

On a publié dans les Mémoires de Trévoux quelques Lettres que j'avois échangées avec Mr. Hartsoeker, où j'ai allégué quelques raisons générales tirées des principes plus élevés, qui renversent les atomes; mais j'en puis alléguer bien d'autres, car tout mon système s'y oppose.

Pour ce qui est des Disputes qui ont été entre Mr. Gassendi et Mr. Descartes, j'ai trouvé que Mr. Gassendi a raison de rejeter quelques prétendues démonstrations de Mr. Descartes touchant Dieu et l'Ame; cependant dans le fond je crois que les sentimens de Mr. Descartes ont été meilleurs, quoiqu'ils n'aient pas été assez bien démontrés. Au lieu que Mr. Gassendi m'a paru trop chancelant sur la nature de l'Ame, et en un mot sur la Théologie naturelle.

Il paroît par une Lettre de Mr. Locke à Mr. Molineux, insérée dans les Lettres posthumes de Mr. Locke, que cet habile Anglois ne souffroit pas volontiers des objections. Comme on ne m'avoit point communiqué ce qu'il avoit répondu aux miennes, il ne m'a point été permis d'y répliquer. Je ne sais pas si elles se trouvent entières dans ce Recueil.

J'ai dit mon sentiment dans la Théodicée sur la question de l'Action de Dieu et des Créatures, si agitée maintenant; et il me semble qu'en approfondissant la chose, je suis obligé de m'y tenir. Cependant je ne serai point fâché de voir un jour ce qu'on a objecté au R. P. Malebranche, et ce qu'il y aura répondu. Ces matières manquent de clarté faute de bonnes définitions.

J'ai vu la première édition de l'Ouvrage profond de Mr. De Montmort chez un Ami; mais je serai ravi d'en recevoir la seconde, qui sera sans doute enrichie de recherches nouvelles et importan-

tes [1]). Je voudrois qu'un habile homme traitât en Mathématicien et en Physicien de toute sorte de jeux. L'esprit humain brille dans les jeux, plus qu'en toute autre chose.

Mr. l'Abbé Fraguier donnant par des vers d'une éminente beauté du relief à des méditations aussi médiocres que les miennes, que ne feroit-il pas s'il traitoit un grand sujet et des matières relevées? Si je pouvois contribuer par quelques éclaircissemens à l'encourager pour l'exécution du beau dessein qu'il paroit avoir, de donner du corps et de la couleur aux pensées de la plus sublime Philosophie, j'aurois rendu un grand service aux hommes. En attendant je vous supplie, Monsieur, de lui faire mes remerciemens très-humbles.

[1]) Vulgata est haec altera operis Montmortiani editio Parisiis anno MDCCXIII. hoc titulo instructa: Essai de l'Analyse sur les Jeux de Hazard. Seconde Edition revue et augmentée in 4to.

LXXXVII.

TROIS LETTRES

A Mr. REMOND DE MONTMORT.

1714.

(Des Maizeaux Recueil etc. II. p. 130. — Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. V. p. 7).

LETTRE I.

N'avez-vous pas peur de me gâter, et de me donner trop de vanité, en m'écrivant une lettre dont les expressions en ma faveur sont au dessus de ce que je pouvois jamais attendre? Je réponds un peu tard, ne l'ayant reçue que depuis quelques jours: car je suis à Vienne quasi depuis toute l'année passée, et Mr. Masson qui s'en est chargé n'a passé à Hanover apparemment que depuis peu, autrement la lettre m'auroit été rendue plus tôt.

Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayez goûté quelque chose dans mes pensées, après avoir pénétré dans celles de Platon, Auteur qui me revient beaucoup, et qui mériteroit d'être mis en système. Je crois pouvoir porter à la démonstration des vérités qu'il n'a fait qu'avancer; et ayant suivi ses traces et celles de quelques autres grands hommes, je me flatte d'en avoir profité, et d'avoir atteint, dans un certain point au moins,

Edita doctrina sapientum templa serena.

C'est sur les vérités générales et qui ne dépendent point des faits, mais qui sont pourtant encore, à mon avis, la clef de la science qui juge des faits.

J'oserois ajouter une chose, que si j'avois été moins distrait, ou si j'étois plus jeune, ou assisté par de jeunes gens bien disposés, j'espérerois donner une manière de Spécieuse Générale, où toutes les vérités de raison seroient réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en mêmes tems une manière de Langue ou d'Ecriture universelle, mais infiniment différente des toutes celles qu'on a projetées jusqu'ici; car les caractères, et les paroles mêmes, y dirigeroient la Raison; et les erreurs, excepté celles de fait, n'y seroient que des erreurs de calcul. Il seroit très difficile de former ou d'inventer cette langue ou caractéristique; mais très aisé de l'apprendre sans aucuns Dictionnaires. Elle serviroit aussi à estimer les degrés de vraisemblance, lorsque nous n'avons pas sufficientia data pour parvenir à des vérités certaines, et pour voir ce qu'il faut pour y suppléer. Et cette estime seroit des plus importantes pour l'usage de la vie, et pour les déliberations de pratique, où en estimant les probabilités on se mécompte le plus souvent de plus de la moitié.

J'apprends que les Pères Journalistes de Trévoux ont donné quelques extraits de ma Théodicée. Mr. l'Abbé Bignon m'avoit promis qu'on en mettroit un dans le Journal des Savans; mais jusqu'ici ceux qui travaillent à ce Journal ne l'ont point fait. Peut-être n'approuvent-ils point que j'aie osé m'écarter un peu de St. Augustin, dont je reconnois la grande pénétration; mais comme il n'a travaillé à son système que par reprises, et à mesure que ses adversaires lui en donnoient l'occasion, il n'a pas pu le rendre assez uni: outre que notre tems nous a donné des lumières qu'il ne pouvoit point avoir dans le sien. Messieurs vos Prélats délibèrent à présent sur des matières assez approchantes de celles de mon livre, et je serois curieux de savoir si quelques-uns des excellens hommes qui entrent dans leur assemblée, l'ont vu et ce qu'ils en jugent.

Outre que j'ai eu soin de tout diriger à l'édification, j'ai tâché de déterrer et de réunir la vérité ensévelie et dissipée sous les opinions des différentes Sectes des Philosophes; et je crois y avoir ajouté quelque chose du mien pour faire quelques pas en avant. Les occasions de mes études, dès ma première jeunesse m'y ont donné de la facilité. Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point

fâché présentement. Mais Platon aussi dès lors avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres Anciens que je consultai. Par après étant émancipé des Ecoles triviales, je tombai sur les Modernes; et je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le Rosenthal, à l'âge de 15. ans, pour délibérer si je garderois les Formes substantielles. Enfin le Mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques.

Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. Huygens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel; et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancemens des me notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon, et même les Académiciens posterieurs, et encore les Sceptiques, ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui.

J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les Formalistes comme les Platoniciens et les Aristotéliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer comme faisoit Mr. Henri Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des Phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les Matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie mécanique, ont tort de rejeter les considérations métaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination.

Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différens règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point; que tout se fait mécaniquement et métaphisiquement en même tems dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la mécanique est dans la métaphysique. Il n'étoit pas aisé de découvir ce mystère, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études.

Mr. Descartes l'avoit fait, mais pas assez. Il étoit allé trop vite dans la plupart de ces dogmes; et l'on peut dire que sa Philosophie est à l'antichambre de la Vérité. Et ce qui l'a arrêté le plus, c'est qu'il a ignoré les véritables *loix de la* mécanique ou du mouvement, qui auroient pu *le* ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon Livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la Nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du Mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; et il seroit allé tout droit au système de l'Harmonie préétablie qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble.

Je vous suis obligé du soin que vous prenez, Monsieur, de mes petits Ouvrages. Si quelque Libraire vouloit mettre ensemble ce qu'il y a de moi dans les différens Journaux, il en pourroit faire un petit volume. Quand je serai de retour à Hanover, j'en marquerai les endroits.

La France doit avoir bien des habiles gens que je ne connois point, ne l'ayant point vue depuis près de 40. ans. Je le juge par ce qu'on ne m'a jamais instruit, Monsieur, de votre mérite, qui paroît pourtant si éminent. Vous m'obligeriez fort si vous aviez le loisir de me donner quelque connoissance des personnes distinguées en savoir; mais plus encore, si vous vouliez continuer de me faire part de vos lumières. Cependent je suis avec zèle, Monsieur, votre etc.

Vienne 10. Janvier 1714.

LETTRE II.

La continuation de vos Lettres est un accroissement de vos bontés pour moi. Mr. l'Abbé Fraguier m'a fait bien de l'honneur de me placer dans des vers latins, où il vous donne des louanges si méritées; et vous êtes bien obligeant, Monsieur, de m'y avoir voulu souffrir. Voici une réponse en vers latins aussi [1]) ma veine toute tarie par le tems ayant repris quelque vigueur à la lecture d'une aussi belle pièce que la sienne. C'est tout de bon que je crois qu'un aussi excellent homme, également Poëte et Philosophe, et surtout Philosophe Platonicien, pourroit nous donner un Poëme sur les Principes des choses, qui passe-

[1]) Hi Leibnitii versus leguntur in Opp. ed. Dutens Tom. V. p. 34 et 35.

roit infiniment ce que Lucrèce, et d'autres Poëtes Philosophes, nous ont donné, n'ayant point eu des sentimens assez relevés; au lieu que ceux de Platon sont plus sublimes, et ne laissent point d'avoir du solide; de sorte que de la manière que je prends les choses, encore ses hyperboles se vérifient bien souvent.

J'ai appris de Mr. le Comte de Sinzendorff, Ministre d'Etat et Ambassadeur de l'Empereur à Utrecht, que Mr. le Cardinal de Polignac a fait un beau Poëme en vers latins héroïques, de Natura Rerum, contre Lucrèce. Il sera apparemment fondé sur les principes de Mr. Descartes, alliés peut-être avec ceux de Mr. Gassendi en partie, et embellis par le R. P. Malebranche et autres Modernes. Et en effet, il y a aussi bien du bon là-dedans. Et je vous ai peut-être dit déjà, Monsieur, que je considère la Philosophie de Mr. Descartes comme l'anntichambre de la vérité, où l'on n'arrivera que peu à peu.

Si j'ai réussi à animer des excellens Hommes à cultiver le calcul des Infinitésimales, c'est que j'ai pu donner des échantillons considérables de son usage. Mr. Huygens en ayant su quelque chose par mes Lettres, le méprisa, et ne crut point qu'il y avoit là-dedans quelque mystère, jusqu'à ce qu'il en vit des usages surprenans, qui le portèrent à l'étudier un peu avant sa mort: lui, à qui un mérite tout-à-fait éminent donnoit quasi droit de mépriser tout ce qu'il ne savoit pas. J'ai parlé de ma Spécieuse Générale à Mr. le Marquis De l'Hospital, et à d'autres; mais ils n'y ont point donné plus d'attention que si je leur avois conté un songe. Il faudroit que je l'appuyasse par quelque usage palpable; mais pour cet effet il faudroit fabriquer une partie au moins de ma Charactéristique; ce qui n'est pas aisé, surtout dans l'état où je suis, et sans la conversation de personnes qui me puissent animer et assister dans des travaux de cette nature.

La source de nos embarras sur la composition du Continu, vient de ce que nous concevons la matière et l'espace comme des substances; au lieu que les choses matérielles en elles-mêmes ne sont que des phénomènes bien réglé. »Et Spatium »nihil aliud est praecise quam ordo existendi, ut »Tempus est ordo existendi, sed non simul.« Les parties, autant qu'elles ne sont point marquées dans l'étendue par des phénomènes effectifs, ne consistent que dans la possibilité, et ne sont dans la ligne que comme les fractions sont dans l'unité. Mais en supposant tous les points possibles, comme actuellement existans dans le tout, (ce qu'il faudroit dire si ce tout étoit quelque chose de substantiel composé des tous ses ingrédiens) on s'enfonce dans un labyrinte inextricable.

J'en ai dit quelque chose autrefois à Mr. Hugony, qui me marque dans sa Lettre avoir l'honneur, Monsieur, d'être connu de vous. Il a vu aussi mes Réflexions assez étendues sur l'Ouvrage de Mr. Locke, qui traite de l'Entendement de l'Homme. Mais je me suis dégoûté de publier des réfutations des Auteurs morts, quoiqu'elles dussent paroître durant leur vie, et être communiquées à eux-mêmes. Quelques petites Remarques m'échapèrent, je ne sais comment, et furent portées en Angleterre par un parent de feu Mr. Burnet Evêque de Salisbury. Mr. Locke les ayant vues en parla avec mépris dans une Lettre à M. Molineux, qu'on peut trouver parmi d'autres Lettres posthumes de Mr. Locke. Je ne m'en étonne point: nous étions un peu trop différens en principes et ce que j'avançois lui paroissoit des paradoxes. Cependant un ami plus prévenu pour moi, et moins prévenu pour Mr. Locke, me mande que ce qu'on y a inséré de mes réflexions lui paroit le meilleur de la Collection. Je n'adopte point ce jugement, ne l'ayant point vue.

Mr. Locke avoit de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savoit relever; mais il ignoroit la méthode des Mathématiciens.

C'est dommage que Mr. Pascal, esprit très-mathématique et très-métaphysique en même tems, se soit affoibli de trop bonne heure, comme Mr. Huygens me l'a raconté autrefois, par certains travaux trop opiniâtres, et par trop d'application à des ouvrages Théologiques, qui lui pouvoient procurer l'aplaudissement d'un grand parti, s'il les avoit achevés. Il donna même dans des austérités qui ne pouvoient être favorables aux méditations relevées, et encore moins à sa santé. Mr. Perier, son neveu, me donna un jour à lire et à ranger un excellent ouvrage de son oncle sur les coniques, et j'espérois qu'on le publieroit d'abord. On lui auroit conservé par-là l'honneur d'original, en des choses qui en valoient la peine.

Je n'ai point encore vu le Traité nouveau de l'Action de Dieu sur les Créatures: on m'enverra la Réponse du R. P. Malebranche. J'ai touché cette matière dans ma Théodicée, autant qu'il me paroissoit nécessaire.

Je ne serois point fâché d'être informé des brochures du R. P. Daniel, Jésuite, dont pour le dire entre nous, le Voyage du Monde de Descartes, quoique plein d'esprit, ne me contente pas. Il ne paroit pas même trop informé des faits. Le

P. Mersenne, par exemple, n'étoit pas tant Cartésien qu'il s'imagine. Ce Père se partageoit entre Roberval, Fermat, Gassendi, Descartes, Hobbes: et il ne se soucioit pas d'entrer trop avant dans leurs dogmes et leurs contestations; mais il étoit officieux envers tous, et les encourageoit a merveille. Je suis avec zèle,

Monsieur, Votre etc.

Vienne 14. Mars 1714.

LETTRE III.

J'espère que ma Réponse à l'honneur de la vôtre, que je vous avois écrité le mois passé, vous aura été renduo. Maintenant je vous envoie un petit discours que j'ai fait ici pour Mr. le Prince Eugène de Savoye sur ma Philosophie. J'ai espéré que ce petit Ecrit contribueroit à mieux faire entendre mes méditations, en y joignant ce que j'ai mis dans les Journaux de Leipzic, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzic je m'accommode assez au langage de l'Ecole: dans les autres je m'acommode davantage au stile des Cartésiens; et dans cette dernière pièce je tâche de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au stile des uns et des autres.

Si après cela, Monsieur, vous trouvez encore des difficultés dans ce que j'ai donné au Public, vous aurez la bonté de les marquer. Elles me donneront occasion de mieux éclaircir la matière. Si j'en avois le loisir, je comparerois mes dogmes avec ceux des Anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent aussi enveloppée, et même affoiblie, mutilée, corrumpue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les Anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce seroit en effet perennis quaedam Philosophia.

On peut même dire, qu'on y remarqueroit quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont de belles et de grandes idées de la Divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Eglise ont rejeté ce qu'il y avoit de mauvais dans la Philosophie des Grecs; mais les Scholastique ont tâché d'employer utilement pour le Christianisme, ce qu'il y avoit de passable dans la Philosophie des Payens. J'ai dit souvent, aurum latere in stercore illo scholastico barbarici; et je souhaiterois qu'on pût trouver quelque habile homme versé dans cette Philosophie Hibernoise et Espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sûr qu'il trouveroit sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités. Il y a eu autrefois un Suisse, qui avoit mathématisé dans la Scolastique: ses Ouvrages sont peu connus; mais ce que j'en ai vu m'a paru profond et considérable. Jules Scaliger en a parlé avec estime; mais Vives en a parlé avec mépris. Je me fierois d'avantage à Scaliger; car Vives étoit un peu superficiel.

Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passages des Causes occasionnelles à l'Harmonie préétablie, ne paroît pas fort difficile. Un certain Mr. Parent, qui est de l'Académie Royale des Sciences, et qui a voulu me réfuter parci par-là, veut faire croire que je n'ai rien ajouté à la doctrine des Causes occasionnelles; mais il ne paroît point avoir considéré que, selon moi, les loix des corps ne sont point dérangées, ni par Dieu, ni par l'Ame. Le R. P. Don François Lami, Bénédictin, a aussi voulu me réfuter dans son Livre de la Connoissance de soi-même. Il ne m'avoit point entendu comme il falloit; et je crois que ma Réponse aura été mise dans un des Journaux de Paris. Je ne sache point qu'il y ait repliqué. Je ne sais pas non plus s'il y a une récension de ma Théodicée dans le Journal des Savans. Au reste, je prends la liberté de vous recommander Mr. Sully, et je suis avec zèle,

Monsieur, Votre etc.

P. S. J'espère partir bien-tôt d'ici, et je ne sais si je ne ferai pas un tour en Angleterre. Si je dois recevoir l'honneur de vos Lettres, on peut toujours les adresser à Hanover.

Vienne 26. Août 1714.

LXXXVIII.

LA MONADOLOGIE

(VULGO: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTAE).

1714.

(Ex autographis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverae asservantur).

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire sans parties. [1]).

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples; puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples.

3. Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elémens des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.[2])

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauroient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauroient se détacher, ni se promener hors de substances, comme faisoient autrefois les espèces sensibles de scholastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne différoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédiens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguable l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soit parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé, que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisque une cause externe ne sauroit influer dans son intérieur. [3])

12. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui

[1]) Théod. §. 10.
[2]) §. 89.
[3]) §. 396. §. 400.

change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire, que les seuls Esprits étoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ou d'autre Entéléchies, et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des ames entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal touchés dans l'opinion de la mortalité des ames.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appellé Appétition; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnoissent que l'ame est une substance simple, doivent reconnoître cette multitude dans la Monade, et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de dificulté, comme il a fait dans son dictionnaire, article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser, que la Perception et ce, qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est à dire par les figures et par les mouvemens. Et feignant, qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé on ne trouvera en la visitant au dedans que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leurs changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples [4]).

18. On pourroit donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elle ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels [5]).

19. Si nous voulons appeler ame tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appelées ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous mêmes un état, où nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne diffère point sensiblement d'une simple Monade, mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus [6]).

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites; car elle ne sauroit périr, elle ne sauroit aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose, que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un tems aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement, que le présent y est gros de l'avenir [7]),

---

4) Pref. *** 2. b. (474).
5) §. 87.
6) §. 64.
7) §. 360.

23. Donc puisque réveillé de l'étourdissemen on s'apperçoit de ses perceptions, il faut bien, qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point apperçu; car une perception ne sauroit venir naturellement, que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement [8]).

24. L'on voit par là, que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. Aussi voyons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux par les soins, qu'elle a pris de leurs fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de l'umière ou plusieurs undulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attachement et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui passe dans l'ame représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient et fuient [9]).

27. Et l'imagination forte, qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longe habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux Médecins empiriques, qui ont une simple practique sans théorie, et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome, qui le juge par raison.

8) §. 401—403.
9) Prélim. §. 65.

29. Mais la connoissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant a la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou Esprit.

30. C'est aussi par la connoissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens [10]).

31. Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la Contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux [11]).

32. Et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [12]).

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives [13]).

34. C'est ainsi que chez les Mathématiciens les Théorèmes de spéculation et les Canons de practique sont réduits par l'analyse aux Définitions, Axiomes et Demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples, dont on ne sauroit donner la définition; il y a aussi des axiomes et demandes ou en mot des principes primitifs, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les Enontiations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit

10) Théodicée préface ✿ 4. a (469).
11) §. 44 §. 196.
12) §. 144. §. 196.
13) §. 170. 174. 189. 280—282. 367. Abrégé objecl. 3.

aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, ou la résolution en raisons particulières pourroit aller à un détail sans bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens présens et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon ame présentes et passées, qui entrent dans la cause finale [14]).

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourroit être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu [15]).

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendent, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit, que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose, que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie [16]).

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu [17]).

43. Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la Région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible [18]).

44. Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existance, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel [19]).

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvé aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi à posteriori puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sauroient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les vérités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Des Cartes paroît l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne [20]).

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée par la réceptivité de la créature à la quelle il est essentiel d'être limitée [21]).

48. Il y a en Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le détail des Idées et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en

---

14) §. 36. §. 37. 44. 45. 49. 52. §. 121. 122. §. 373. §. 340. 344.

15) Théod. §. 7.

16) Théod. §. 22. Théod. préface. * 4. a. (469 a)

17) Théod. §. 20. §. 27—31. §. 153. 167. §. 377. seqq.

18) Théod. §. 20.

19) §. 184. 189. §. 335.

20) §. 180. 184. 185. §. 335. §. 351. §. 380.

21) §. 382—391. §. 398. §. 395.

Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les Entéléchies (ou perfectihabiis, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection [22]).

49. La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant, qu'elle a de confuses [23]).

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre [24]).

52. Et c'est par là, qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération: actif en tant, que ce qu'on connoit distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant, que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoit distinctement dans un autre [25]).

53. Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt, qu'à l'autre [26]).

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe [27]).

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire [28]).

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers [29]).

57. Et comme une même ville regardée de différens côtés paroît toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différens points de vue de chaque Monade [30]).

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut [31]).

59. Aussi n'est ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève, comme il faut, la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire, que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les Raisons a priori pourquoi les choses ne sauroient aller autrement: Parceque Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade, dont la nature étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai, que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles, qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune

---

22) §. 7. §. 149. 150. §. 87.
23) Théod. §. 32. 66. §. 386.
24) Théod. §. 9. §. 54. §. 65. 66. §. 201. Abrégé object. 3.
25) §. 66.
26) Théod. §. 8. §. 10. §. 44. §. 173. §. 196 seqq. §. 229. §. 414—416.
27) §. 74. §. 167. §. 350. §. 201. §. 130. 352. 345. seqq. 354.
28) Théd. §. 8. §. 78. §. 80. §. 84. §. 119. §. 204. 206. 208. Abrégé 1. object. 8.
29) §. 130. §. 360.
30) §. 147.
31) §. 120. §. 124. §. 241. seqq. §. 214. 213. §. 275.

des Monades; autrement chaque Monade seroit une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distans à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement: — il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui, qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les tems que selon les lieux; σύμπνοια πάντα disoit Hippocrate. Mais une ame ne peut lire en elle même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière [32]).

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie ou l'ame, constitue avec l'Entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'ame ce qu'on appelle un animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique, car tout Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'ame et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté [33]).

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de Machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parcequ'une Machine, faite par l'art de l'homme n'est pas Machine dans chacune de ses parties, par exemple le dent d'une roue de leton a des parties ou fragmens, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien, qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu' à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art Divin et le nôtre [34]).

65. Et l'auteur de la nature a pu practiquer cet artifice Divin et infiniment merveilleux, parceque chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matière peut exprimer l'univers [35]).

66. Par où l'on voit, qu'il y a un Monde de Créatures, de vivans, d'animaux, d'Entéléchies, d'ames dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu près comme il en paroîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes [36]).

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une Entéléchie dominante qui est l'ame dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entéléchie ou son ame dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque ame a une masse ou portion de la matière

---

32) §. 400.
33) §. 403.
34) §. 134. §. 146. 194. §. 403.
35) Prélim. §. 70. Théod. §. 195.
36) Préf. *** 5. b. *** b. (475. b.) (477. b.)

propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivans inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et de parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes, et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais Métempsychose, ni transmigration des ames: il n'y a pas non plus des ames tout à fait séparées, ni de Génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement [37]).

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'ame. Et ce que nous appelons générations sont des développemens et des accroissemens, comme ce que nous appelons morts sont des enveloppemens et diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, Entéléchies ou ames: mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes, faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un Chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque préformation, on a jugé que non seulement le corps organique y étoit déjà avant la conception, mais encore une ame dans ce corps et en un mot l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons [38]).

75. Les animaux, dont quelques uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques; mais ceux d'entre eux, qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'étoit que la moitié de la vérité: j'ai donc jugé, que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits a posteriori et tirées des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits a priori comme ci-dessus [39]).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité, de l'ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers [40]).

79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Des Cartes a reconnu, que les ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru, que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point su de son tems la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avoit remarquée, il seroit tombé dans mon système de l'Harmonie préétablie [41]).

81. Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'ames, et que les ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

82. Quant aux esprits ou ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire, (savoir que l'animal et l'ame ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde), — il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leur petits animaux spermatiques tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des ames ordinaires ou sensitives, mais dès que ceux, qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle con-

---

37) §. 90. §. 124.

38) §. 86. 89. Préf. *** 5. b. et pagg. suivantes. 475. b. §. 90. §. 187. 188. §. 403. §. 86. §. 397.

39) §. 90.

40) Préf. *** b. §. 340. 352. 353. 358.

41) Préf. **** (477. a.) Théod. §. 22. §. 59. 60. 61. §. 63. §. 66. §. 345. 346. seqq. §. 354. 355.

ception à la nature humaine, leurs ames sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits [42]).

83. Entre autres différences qu'il y a entre les ames ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les ames en général sont des miroirs vivans ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connoître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département [43]).

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures) mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfans.

85. D'ou il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

86. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et le plus divin dans les ouvrages de Dieu et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu' il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connues et admirées par les esprits: c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout [44]).

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grace, c'est-à-dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits [45]).

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voies mêmes de la *nature*, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres [46]).

89. On peut dire encore, que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme *législateur*, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujour sur le champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y auroit point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux, qui ne sont point des mécontens dans ce grand état, qui se fient à la providence, après avoir fait leur devoir et qui aiment et imitent comme il faut l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroit conforme à la volonté divine présomtive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnoissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur [47]).

---

42) §. 91. §. 397.
43) §. 147.
44) §. 146. Abrégé obj. 2.
45) §. 62. §. 74. §. 118. §. 248. §. 112. §. 130. §. 247.
46) §. 18. seqq. §. 110. §. 244. 245. §. 340.
47) §. 134. fin. Préf. * 4. a. b. (469. a. b.) Théod. §. 278.

LXXXIX.

EPISTOLA AD REV. PATREM DES BOSSE.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. I. p. 307.)

EPISTOLA XXV.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Inquisitione dignum est, quidnam excogitari possit, quod sit aptum ad realitatem phaenomenis extra percipientia conciliandam, seu quid constituat substantiam compositam. Quantum judicare possum, debebit consistere in potentia activa et passiva primitivis compositi, idque erit quod materiam primam et formam substantialem vocant, et oportebit, ut accidentia compositi sint ejus modificationes; quae quidem transitoriae sunt, ipsa autem substantia composita durabit, aeque ac Monas dominatrix. Nulla autem est substantia composita seu revera constituens unum per se, nisi ubi est Monas dominatrix cum corpore vivo organico. Quod ais substantiale illud vinculum supervenire composito jam constituto per vincula modalia, hoc ita interpretor, ut, praescindendo à substantia composita, monades constituant tantum unum per accidens, sed illud unum per accidens, ni fallor, erit merum Phaenomenum. Cum enim nulla modificatio per se subsistere possit, sed essentialiter postulet subjectum substantiale; ideo vincula illa, quod habent reale, habebunt in modificatione cujuslibet Monadis, et harmonia seu consensu Monadum inter se; neque enim admittes credo accidens, quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo aliud esse paternitatem in Davide, aliud filiationem in Salomone, sed relationem communem utrique esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum.

Optarem valde discere quam primum, in quo consistant Monita Trivultiana, circa ea, quae in meo libro erronea vel obscura videri possint; fortasse enim explicando mentem meam, possem tollere erroris speciem Epistola scripta, quae adjici novae editioni posset, nisi id serum est.

Quanquam etiam absoluta editione, nondum distractis pro parte exemplaribus, posset adjici haec declaratio. Itaque si saltem periodi monita illa continentes ex Trivultiana recensione descriptae mecum quam primum communicarentur, posset fortasse satisfieri et Trivultianis vestris, et lectori, et mihi. R. Patrem Turnaminum a me officiosissime salutari peto. Quod superest, vale et fave. Viennae 21. Aprilis 1714.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Gaudeo intelligere, falsos fuisse rumores, qui de caede Monarchiae Sinensis et persecutione Missionariorum ex Batavis sparsi fuere, et gratum erit porro discere, quis ibi sit rerum status.

P. S. 2um. Mense Majo, Deo volente, hinc discedam. Si quidem R. P. Turnaminus mittat, aut si ad te perveniant Monita Trivultiana, rogo ut Hannoveram per cursorem ordinarium deferri cures; inde enim mihi, vel in itinere reddi poterunt. Rogo ut simul tuum judicium de Monitis Trivultianis ad me perscribas, suggerasque si quid mihi tuendo facere videatur.

XC.

PRINCIPES

DE LA NATURE ET DE LA GRACE, FONDÉS EN RAISON.

c. 1714.

(L'Europe savante 1718. Nov. Art. VI. p. 101. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 32).

1. La Substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un.

Les composés, ou les corps, sont des multitudes; et le substances simples, les vies, les ames, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés; et par conséquent toute la Nature est pleine de vie.

2. Les Monades, n'ayant point de parties, ne sauroient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement; et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauroient avoir des figures; autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une Monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple,) et ses appétitions, (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre,) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la Nature. Il y a des substances simples, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports; et chaque substance simple ou Monade, qui fait le centre d'une substance composée, (comme par exemple, d'un animal,) et le principe de son unicité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par réaction; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'Univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'Univers même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par le loix des appétits, ou des causes finales du Bien et du Mal, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou déréglées, comme les changemens des corps, et les phénomènes au dehors, naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c'est-à-dire, des mouvemens. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes, et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'ame et du corps, sans que l'un puisse changer les loix de l'autre.

4. Chaque Monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seu-

lement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé Animal, comme sa Monade est appelée une Ame. Et quand cette Ame est élevée jusqu'à la Raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivans, et leurs ames dans l'état de simples Monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées, pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement; mais les perceptions devenues entièrement confuses, se doivent redévelopper dans les animaux, par les raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction, entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame. Et c'est faute de cette distinction, que les Cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes Cartésiens, que les seuls esprits sont des Monades, qu'il n'y a point d'ame des bêtes, et encore moins d'autres principes de vie. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes, en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire, en confondant un long étourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une mort à la rigueur, où toute la perception cesseroit; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques ames, et le mauvais sentiment de quelques esprits forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. *Il y a une liaison* dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la Raison; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connoissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, entant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un Astronome qui le prévoie par raison; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles; comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Géométrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les conséquences immanquables. Les animaux où ces consequences ne se remarquent point, sont appelés bêtes; mais ceux qui connoissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs ames sont appelées esprits. Ces ames sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connoissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivans dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire, les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les Anciens l'ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent, de la transformation des vivans préexistans. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau, qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'aggrandir, pour passer sur un plus grand théâtre, et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les ames des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort; car il est raisonnable, que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la Nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peu-

vent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés, que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux, a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi, non seulement les ames, mais encore les animaux, sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les ames ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de Métempsychose, mais il y a Métamorphose; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties: ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception, ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante; c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connoîtroit assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus; supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

8. Or cette raison suffisante de l'existence de l'Univers ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les ames; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y sauroit trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit; car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la puissance, la connoissance, et la volonté parfaites, c'est-à-dire, elle aura une toute-puissance, une omniscience, et une bonté souveraines. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant: et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le tems les mieux ménagés: le plus d'effet produit par les voies les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'Univers en pouvoit admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le Monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les loix du mouvement les mieux ajustées, et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la réaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant, de ce que par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces loix ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités Logiques, Arithmétiques et Géométriques; mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des

plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'Auteur suprême, que non seulement l'ordre de l'Univers entier est les plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant représentant l'Univers suivant son point de vüe, c'est-à-dire, que chaque Monade, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore, que les ames, c'est-à-dire, les Monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement, où la mort, ou quelque autre accident le peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible; la suprême Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourroit lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourroit connoître la beauté de l'Univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. Mais comme chaque perception distincte de l'ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'Univers, l'ame même ne connoît les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque ame connoît l'infini, connoît tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'Univers fait sur nous. Il en est de même de chaque Monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout; car il en est la source. On a fort bien dit, qu'il est comme centre par-tout; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'ame raisonnable, ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les Monades, ou même dans les simples ames. Il n'est pas seulement un miroir de l'Univers des créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxqelles il faudroit penser long-tems pour les trouver quand on veille; notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses, (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département, et dans son petit Monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu, c'est-à-dire, du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques: où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée; et enfin, autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un dérangement de la Nature, comme si ce que Dieu prépare aux ames troubloit les loix des corps; mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout tems entre les Règnes de la Nature et de la Grace, entre Dieu, comme Architecte, et Dieu comme Monarque; en sorte que la Nature mène à la Grace, et que la Grace perfectionne la Nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la Raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la Révélation; nous pouvons être assurés par cette même Raison, que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connoissons comme je viens de dire. Car quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très-aimable, et de donner un très-grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les Martyrs et les Fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit: et, qui plus est, les plaisirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La Musique nous charme, quoique sa beauté ne

consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire, que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouïr d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercheroit pas, et quand on ne considéreroit que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre Auteur et Maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les Stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et outre le plaisir présent, rien ne sauroit être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances, et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'Univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général, que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contens du Divin Gouvernement; ce qui ne sauroit manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque vision béatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne sauroit jamais être pleine; parce que Dieu étant infini, il ne sauroit être connu entièrement.

Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouïssance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs, et de nouvelles perfections.

XCIV.

TROIS LETTRES A Mr. BOURGUET.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. I. p. 324. et Tom. VI. p. 213.)

LETTRE I.

Monsieur,

Après avoir vu de belles productions de votre part sur les origines litteraires, je suis surpris de vous voir encore aussi profond sur la Philosophie que votre lettre (que Mr. Herman m'a fait tenir) le fait connoître.

Je suis bien aise que ma Théodicée ait l'approbation de personnes qui vous ressemblent, et je voudrois être assez habile pour satisfaire à toutes les objections qui leur peuvent rester. Je suis bien fâché, ainsi que vous, Monsieur, que Mr. Bayle n'ait point lu mon ouvrage; assurement j'en aurois profité.

Qand je dis, qu'il y a une infinité de Mondes possibles, j'entends qui n'impliquent point de contradiction, comme on peut forger des Romans, qui n'existent jamais, et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité; mais pour l'existence, il faut une prévalence d'intelligibilité ou d'ordre; car il y a ordre à mesure

qu'il y a beaucoup à remarquer dans une multitude.

Je ne crois point qu'un Monde sans mal, préférable en ordre au nôtre, soit possible; autrement il auroit été préféré; il faut croire que le mélange du mal a rendu le bien plus grand: autrement le mal n'auroit point été admis.

Le concours de toutes les tendances au bien a produit le meilleur: mais comme il y a des biens qui sont incompatibles ensemble, ce concours et ce résultat peut emporter la destruction de quelque bien, et par conséquent quelque mal.

Par la création continuée que j'admets dans la conservation, je n'entends que la continuation de la première dépendance, et en effet les créatures dépendent toujours également de Dieu.

Vous demandez, Monsieur, ce que deviennent ces animaux qui ne parviennent point au développement où d'autres de leur espèce arrivent. Je réponds que ce sont des vers ou autres animaux invisibles, qui ne laissent pas d'avoir tous leur ordre et leur destination, et même leur propagation comme les animaux visibles; il y a bien des graines aussi, qui ne meurissent pas en plantes visibles, cependant elles auront leur effet.

Quand les animaux subsistent après leur mort, ils subsistent en animaux nouveaux réduits à une grande petitesse. Cependant c'est toujours la même ame, quoique dans un corps bien arrangé, enveloppé, transformé.

Vous jugez fort bien, Monsieur, que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, données de force (j'ajoute de perception et d'appetit,) dont les corps ne sont que des Phénomènes.

Je serai toujours bien aise de recevoir vos réflexions: mais je n'ai pas encore vu votre réponse à ma Lettre Latine. Cependant je suis avec zèle etc.

LETTRE II.

Monsieur,

J'ai enfin reçu la lettre que vous m'aviez envoyée par Mr. Herman, et j'ai été bien aise de voir vos remarques sur ma Théodicée. J'accorde que l'idée des possibles suppose nécessairement celle (c'est-à-dire, l'idée) de l'existence d'une être qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet Etre, comme il semble que vous le prenez, Monsieur en ajoutant: s'il n'y avoit point un tel Etre, rien ne seroit possible. Généralement parlant, pour qu'un Etre soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j'excepte la cause efficiente suprême, qui doit exister effectivement. Mais c'est ex alio capite, que rien ne seroit possible si l'être nécessaire n'existoit point. C'est parce que la réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant.

Je n'accorde point que pour connoître, si le Roman de l'Astrée est possible, il faille connoître sa connexion avec le reste de l'Univers. Cela seroit nécessaire pour savoir, s'il est compossible avec lui, et par conséquent, si se Roman a été, s'il est, ou s'il sera dans quelque coin de l'Univers. Car assurément, sans cela, il n'y aura point de place pour lui. Et il est très vrai que ce qui n'est point, et n'a point été, et ne sera pas, n'est point possible, si possible est pris pour compossible, comme je viens de le dire. Et peut-être que Diodore, Abailard, Wiclef, Hobbes, ont eu cette idée en tête, sans la bien démêler. Mais autre chose est, si l'Astrée est possible absolument. Et je dis qu'oui, parce qu'elle n'implique aucune contradiction. Mais pour qu'elle existât effectivement, il faudroit que le reste de l'Univers fût aussi tout autre qu'il n'est; et il est possible qu'il soit autrement.

Je n'accorde pas non plus ce que vous ajoutez, Monsieur, que pour assurer qu'il y a une infinité de mondes possibles, il faut se les figurer finis et déterminés. Cela vient du même mésentendu de prendre possibles pour compossibles. Et lorsque vous dites qu'un Monde (tout-à-fait) infini renferme en un sens tous les possibles, je l'accorde en ce sens là, c'est-à-dire, prenant possibles pour compossibles.

Vous dites encore, Monsieur, qu'une série infinie contient tous les nombres possibles. Mais je ne l'accorde pas non plus. La série des nombres quarrés est infinie et cependant elle ne contient pas tous les nombres possibles.

Vous y ajoutez ces paroles: Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela seroit vrai, si l'Univers étoit la collection de tous les possibles; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. Ainsi l'Univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existans, c'est-à-dire, de ceux qui forment le plus riche composé. Et comme il y a de différentes combinaisons des possibles, les unes meilleures

que les autres, il y a plusieurs Univers possibles, chaque collection de compossibles en faisant un.

Je ne vois aucune raison pourquoi on ne puisse pas dire à la rigueur, que l'intelligence conçoive les possibles qui n'existent jamais; peut-être y a-t-il des figures de Géométrie et des nombres sourds, qui n'ont jamais existé, et n'existeront jamais. En sont-ils moins possibles, c'est-à-dire, moins connoissables? »Tout »ce qui vient de Dieu, (dites-vous) porte nécessairement les caractères de l'ordre, et par conséquent l'admission des produits de ses perfections »à l'existence.« Ce sont vos paroles, que j'admets. Cela prouve que le seul meilleur existe, mais non pas que le seul meilleur soit possible, ou bien c'est changer la signification des termes. J'appelle possible tout ce qui est parfaitement concevable, et qui a par conséquent une essence, une idée: sans considérer, si le reste des choses lui permet de devenir existant.

Ainsi j'ai fait jusqu'ici une analyse exacte de vos objections; après laquelle je n'ai point besoin de parcourir, Monsieur, ce que vous dites des actions de Dieu, et des créatures intelligentes, d'un particulier devenant Roi, du voyage des Indes de quelqu'un, comme de Bacchus ou d'Hercule, de la possibilité du péché etc. Il me semble que ces objections viennent d'un reste de la lecture de Mr. Poiret.

Mais lorsque vous dites, »que de dire qu'un »Monde sans mal, préférable en ordre au nôtre, »n'est pas possible, c'est donner cause gagnée à »Mr. Bayle;« je n'entends pas bien la raison qui vous le fait avancer; car ce que vous y ajoutez ne contient aucun car, ni parce que. Ainsi je ne le compte pas pour une objection.

Vous ajoutez que le mal est entré pour rien dans les décrets de Dieu. Si cela se prend comme vous semblez l'expliquer un peu après, que la considération du mal n'étoit pas assez grande pour contrebalancer le bien, je l'accorde.

C'est ainsi que la tendance au plus grand bien a encore inféré l'admission du mal moral, quoiqu'il semble que vous ne le veuilliez accorder que du mal métaphysique, et tout au plus de quelque mal physique; mais sans ajouter la raison de cette limitation.

Quant au mal métaphysique, dites-vous, je ne le considère pas comme un mal; mais, Monsieur, si vous admettez le bien métaphysique, la privation de ce bien sera un mal métaphysique. Lorsqu'un être intelligent perd son bons sens, sans douleur et sans péché, et par conséquent, sans mal physique ni moral; ne compterez-vous pas cela pour un mal? En tout cas vous ne feriez que changer la signification des termes.

Ce que vous dites des développemens, me paroît très bien dit. Les animaux humains séminaux, qui ne parviendront jamais au développement de la raison, ne l'ont pas non plus enveloppée.

De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les Monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple; et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre: or ces deux choses sont dans toutes les monades; car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l'Univers toujours subsistans, ou d'Univers concentrés, qu'il y a de Monades; au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il auroit raison, s'il n'y avoit point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications puisqu'il n'y auroit point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades.

Quant à vos remarques, Monsieur, je trouve aussi de la difficulté dans quelques-unes. Je voudrois savoir comment on peut démontrer (Rem 3.) que toute succession renferme un commencement. Pourquoi voulez-vous (Rem. 8.) que toutes les créatures intelligentes ne soient que quelques Anges et des hommes qui aient péché? Ce que vous dites (Rem. 9.) ne prouve point que le mal ne rend pas le bien plus grand. Vous avancez souvent des propositions, et discourez la-dessus, mais ce discours contient plutôt des explications et des conséquences que des preuves.

Par rapport à Dieu, il n'y a rien d'accidentel dans l'Univers. Ainsi l'augmentation du bonheur des bienheureux naissant de la chûte des autres, a été sans doute dans les desseins de Dieu, mais elle n'a pas été la seule raison de la permission du mal. Le mal n'entre point dans les desseins de Dieu, c'est-à-dire, dans ses volontés, comme objet, mais comme condition de quelques objets.

Mr. Scheuchzer ayant mélioré sa condition à Zurich, et ayant trouvé de la peine à obtenir la permission de la République pour aller trouver le Czar, son voyage en Russie est rompu, et j'en suis fâché, à cause de la perte que les sciences en souf-

firont. Car il y auroit trouvé un vaste champ d'observations. C'étoit terra vergine, pour ainsi dire.

Je ne suis pas encore venu à la considération des loix Russiennes; d'autres y travaillent, mais je verrai peut-être un jour ce qu'ils auront fait. Quand le Czar sera délivré de la guerre, il pensera comme il faut aux Arts de la paix, quoiqu'il y pense déjà beaucoup d'avance. Je doute qu'il cherche des Jurisconsultes, et il paroît plutôt disposé à s'en passer, de peur d'introduire la chicane avec eux. Il est difficile de tenir le juste milieu entre une chicane comme la nôtre, et un Gouvernement violent comme celui d'un Vizir ou d'un Bacha Turc.

Je suis bien aise, Monsieur, que vous ayez quelque commerce avec l'excellent Mr. Cuper, qui est peut-être le plus savant homme de notre tems dans les antiquités.

Le discours analytique de votre Ami, sur la manière des séparer les inconnues dans les équations différentielles, me paroît ingenieux, et ses méditations méritent d'être cultivées et éclaircies plus amplement. Je compare ces sortes de méthodes avec les différens tours d'adresse dont on se sert dans le calcul de Diophante, quand il s'agit de résoudre les équations en nombres rationaux. Je ne sais si c'est Mr. Zendrini ou quelqu'autre Ami que vous avez en Italie. Quel qu'il soit, il paroît capable de donner quelque chose de plus considérables, et je vous supplie, Monsieur, de l'exhorter à poursuivre. Cependant il faut que je dise, qu'il y a des séparations des inconnues dans les différentielles, qui ne suffisent point pour en tirer les quadratures; quoiqu'on ait coutume de prendre l'un pour l'autre. Je finis étant avec zèle etc. Vienne ce Decemb, 1714.

LETTRE III.

J'ai appris plus d'une fois qu'on a eu des nouvelles de ma mort: La même chose est arrivé à Mr. Magliabecchi, qui s'en fâchoit. Le peuple dit en Allemagne que cela signifie une longue vie. Je le tiens fort indifférent et sans aucune signification; mais il ne m'est point indifférent que vous, Monsieur, et le célèbre Mr. Vallisnieri, y ayez pris tant de part. Je vous en suis bien obligé; et je voudrois que vous ne m'eussiez point regreté pour rien.

Je souhaite fort qu'on puisse approfondir davantage le grand point de la génération des animaux, qui doit avoir de l'analogie avec celle des plantes. Mr. Camerarius de Tubingue a cru que la graine y étoit comme l'ovaire, et le pollen (quoique dans la même plante) comme le sperme du mâle. Mais quand cela seroit vrai, la question resteroit toujours, si la base de la transformation ou le vivant préformé est dans l'ovaire, selon Mr. Vallisnieri, ou dans le sperme suivant Mr. Leuwenhoek. Car je tiens qu'il faut toujours un vivant préformé, soit plante, soit animal, qui soit la base de la transformation, et que la même monade dominante y soit: personne n'est plus propre à éclaircir ce doute que Mr. Vallisnieri, et je souhaite extrêmement de voir bientôt sa dissertation; sa dédicace me feroit plus d'honneur que je ne mérite.

Lorsque je tiens qu'il n'y a point de Chaos, je n'entends point que notre globe ou d'autres corps n'ont jamais été dans un état de confusion extérieure: car cela seroit démenti par l'expérience. La masse que le Vésuve jette, par exemple, est un tel chaos; mais j'entends que celui qui auroit les organes sensitifs assez pénétrans pour s'apercevoir des petites parties des choses, trouveroit tout organisé, et s'il pouvoit augmenter sa pénétration continuellement selon le besoin, il verroit toujours des organes nouveaux qui y étoient imperceptibles par sont degré précédent de pénétration. Car il est impossible qu'une créature soit capable de tout pénétrer à la fois dans la moindre partie de la matière, puisque la sous-division actuelle va à l'infini. Ainsi le Chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement, comme dans un reservoir plein de poissons; ou plutôt comme dans une armée vue de loin, où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe. Je crois donc que notre Globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente; et c'est alors que les mineraux qui se découvrent aujourd'hui, et qu'on peut imiter dans nos fourneaux, ont été formés. Vous trouverez ma conjecture expliquée plus amplement dans un vieux Schediasme mis dans les Actes de Leipzig sous le titre de Protogaea; et je souhaiterois d'en apprendre votre sentiment, et aussi celui de Mr. Vallisnieri. Les rochers qui sont (pour ainsi dire) les ossemens de la terre, sont des scoriae ou vitrifications de cette ancienne fusion: le sable n'est que du verre de cette vitrification pulverisée par le mouvement. L'eau de la Mer est comme un Oleum per deliquium, fait par le réfroidissement, après la calcination.

Voilà trois matières très étendues sur la superficie de notre Globe (savoir la mer, les rochers et le sable) expliqués assez naturellement par le feu, dont il ne sera point facile de rendre raison par une autre hypothèse. Cette eau a couvert un jour tout le Globe, et y a causé bien des changemens avant même le Déluge de Noé. Je panche donc assez vers le sentiment de Mr. Descartes, qui juge que notre terre a été autrefois une étoile fixe; ou vers celui de mon crû, qu'elle pourroit avoir été une pièce fondue ou grande macule jettée hors du Soleil, où elle tâche toujours de retomber.

Je souhaiterois d'apprendre toute la procédure du Mercure tiré du fer, quand ce ne seroit que d'un fer d'une certaine espèce, où il y eût de l'étain. Cette expérience mériteroit d'être répétée plusieurs fois, surtout celle de l'attraction qu'on y doit avoir remarquée. Si le mercure étoit déjà dans cette masse, c'est beaucoup que le feu ne l'en avoit chassé auparavant quand ce fer a passé par le feu. J'avoue que jusqu' ici je n'ai rien vu de la transmutation des métaux; cependant je n'ose point dire qu'elle soit impossible; je serai ravi d'apprendre davantage de vos pensées et observations sur les Minéraux.

Je viens à ce que vous dites, Monsieur, du R. P. Malebranche; s'il croit véritablement qu'il y a quelque chose d'actif en nous, qui détermine notre volonté, pourquoi ne veut-il rien admettre d'analogique dans les autres substances? Mais j'ai peur qu'il n'admette en nous ce principe déterminant que pour se tirer de quelque difficultés Théologiques. Quand je parle de la force et de l'action des créatures, j'entends que chaque Créature est grosse de son état futur, et qu'elle suit naturellement un certain train, si rien ne l'empêche; et que les Monades, qui sont les véritables et uniques substances, ne sauroient être empêchées naturellement dans leurs déterminations intérieures, puisqu'elles enveloppent la représentation de tout externe. Mais je ne dis pas pour cela que l'état futur de la créature suive de son état présent sans le concours de Dieu, et je suis plutôt dans le sentiment que la conservation est une création continuelle avec un changement conforme à l'ordre. Ainsi le P. Malebranche pourroit peut-être approuver l'Harmonie préétablie, sans renoncer à son hypothèse, qui veut que Dieu soit le seul Acteur; il est vrai que d'ailleurs elle ne me paroît point fondée. On a publié depuis peu à Paris un livre contre lui sur l'action des créatures; et il y a répondu. Je n'ai pas encore vu ni le livre, ni sa réponse. J'ai peur que ce ne soit un combat semblable à celui qui agitoit autrefois les esprits en France sur le pur amour. Une bonne définition (comme j'ai donné celle de l'Amour) les auroit tiré d'affaire. Certamina tanta Pulveris exigui jactu compressa quiescunt. Mais quand on ne *fixe* point les idées, on a un grand champ de raisonner pour et contre.

Je m'imagine que lorsque le P. Malbranche dit que nous voyons tout en Dieu, il entend la perception de l'Esprit, non-seulement par rapport aux qualités visibles, comme sont les figures et les couleurs; mais encore par rapport aux sons et aux autres qualités sensibles. Vous avez fort bien remarqué que ce Père reconnoissant toutes les mouches à miel enveloppées en quelque façon dans celle dont elles sont descendues, pouvoit croire que les perceptions suivantes d'une ame peuvent naître du développement de sa perception totale présente. Et je crois qu'il le pouvoit reconnoître d'autant plus facilement, qu'il admet dans l'ame certaines pensées, qui naissent les unes des autres. Je suis de votre sentiment, Monsieur, qu'on ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance en lui refusant l'action; mais on ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes, et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la Philosophie intérieure. C'est la difficulté qui s'y trouve, qui a tant embarrassé Spinosa et Mr. Locke.

D'autres encore m'ont parlé comme vous avec estime de Mr. l'Abbé Conti, et je serai bien aise de voir votre Commerce Litteraire, où je pourrai faire quelques petites remarques, qu'il seroit bon de lui communiquer. Pourvu qu'il nous donne un jour quelque chose de beau de son chef, il faut lui laisser cet aiguillon de gloire de vouloir être original. Mr. Descartes vouloit qu'on crût qu'il n'avoit guère lu. C'étoit un peu trop. Cependant il est bon d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêms. Et je voudrois que les Auteurs nous donnassent l'histoire de leurs découvertes, et les progrès par lequels ils y sont arrivés. Quand ils ne le font point, il faut tâcher de les deviner, pour mieux profiter de leurs ouvrages. Si les Journalistes le faisoient par le rapport qu'ils font des livres, ils rendroient un grand service au public.

Je suis bien aise aussi d'apprendre ce que vous me dites, Monsieur, de Mr. Tomaso Cataneo, Grec savant, et excellent Platonicien, qui ne méprise pas mes sentimens. Je ne sais si je ne vous ai déjà dit, qu'il y a aussi à Paris un excellent homme, du Conseil de Mr. le Duc d'Orleans,

nommé Mr. Remond, qui est grand Platonicien, et qui a extrêmement gouté ma Théodicée, comme il me l'a témoigné par une lettre fort obligeante, et m'a envoyé depuis de beaux vers Latins de Mr. l'Abbé Fraguier, grande Philosophe et grand Poëte, qui parlent favorablement de mes méditations. En effet, de tous les anciens Philosophes Platon me revient le plus par rapport à la Métaphysique. On publie maintenant de bons Livres Grecs à Venise; je voudrois savoir qui est le directeur de ces éditions.

Vous m'avez fait plaisir en remarquant la différence entre la nécessité aveugle, comme dans le nombre des trois dimensions, et entre la nécessité morale ou de convenance, comme dans les loix du mouvement; et c'est par là apparemment que Spinosa a manqué, et que Brodembourg s'est embarrassé, comme vous le jugez très bien. Les Loix du mouvement ont quantité de beautes. Il s'y conserve non-seulement la même quantité de la force absolue, ce que Mr. Descartes a bien vu; (quoiqu'il l'ait mal expliqué, confondant le mouvement avec la force:) mais aussi la même force respective, ou la même force de la direction. Mr. Descartes a cru que l'intervention des Ames ne doit point violer la première loi, c'est-à-dire la conservation de la force absolue; j'y ajoute que cette intervention ne doit pas non plus violer la seconde loi, c'est-à-dire la conservation de la direction Et si Mr. Descartes avoit eu connoissance de cette seconde conservation, il seroit tombé dans l'Harmonie préétablie. J'ai encore démontré une proposition curieuse, qui est, qu'il y a non pas autant de mouvement (comme Descartes le prend), mais autant d'action motrice dans le monde durant un même intervalle de tems; par exemple, autant dans une heure que dans une autre. Aussi la quantité de l'action motrice uniforme se peut estimer per vim ductam in tempus, comme elle se peut estimer encore »per »quantitatem effectus simplicis (vel indifferentis) »ductam in celeritatem efficiendi effectum simpli»cem (velut translationem in eodem horizonte); »oppono violento (velut sublationi gravis in altum).« L'équation entre ces deux estimes est un bel échantillon de quelque chose de Mathématique dans la Métaphysique.

Il est vrai, Monsieur, que les excellens Auteurs modernes de l'Art de penser, de la Recherche de la Vérité, et des Essais sur l'Entendement, ne se sont point attachés à fixer leurs idées par des définitions; en quoi ils ont trop suivi l'exemple de Mr. Descartes, qui méprisoit la définition des termes connus, que tout le monde, à son avis, entend, et qu'on définit ordinairement per aeque obscurum. Mais ma manière de définir est toute autre, et on n'entend communément ces termes que d'une manière confuse et insuffisante pour raisonner. On n'a point besoin pour y remédier d'aller par toutes les combinaisons, il suffit de bien expliquer les termes dont on se sert. J'ai fabriqué quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour; mais le mal est que là où je suis, je manque de la conversation et assistance des personnes propres à entrer dans mes vues.

La Logique des Syollogismes est véritablement démonstrative, tout comme l'Arithmétique ou la Géométrie. J'ai démontré dans ma jeunesse, non-seulement qu'il y a véritablement quatres figures, ce qui est aisé, mais aussi que chaque figure a six modes utiles, et n'en sauroit avoir ni plus, ni moins: au lieu qu'ordinairement on n'en donne que quatre à la première et à la seconde, et cinq à la quatrième. J'ai prouvé aussi, que la seconde et la troisième figures sont dérivées immédiatement de la première, sans l'intervention des Conversions qui se démontrent elles-mêmes par la seconde ou troisième figure; mais que la quatrième est d'un degré plus bas et a besoin de l'intervention de la seconde ou de la troisième, ou (ce qui est la même chose) des conversion. L'art de conjecturer est fondé sur ce qui est plus ou moins facile, ou bien plus ou moins faisable, car le Latin facilé dérivé à faciendo vent dire faisable mot à mot: par exemple, avec deux dès, il est aussi faisable de jeter douze points, que d'en jeter onze; car l'un et l'autre ne se peut faire que d'une seule manière; mais il est trois fois plus faisable d'en jeter sept; car cela se peut faire en jetant six et un, cinq et deux, quatre et trois; et une combinaison ici est aussi faisable que l'autre. Le Chevalier de Meré (Auteur du Livre des Agrémens) fut le premier qui donna occasion à ces méditations, que Mrs. Pascal, Fermat et Huygens poursuivirent. Mr. le Pensionaire de Wit et Mr. Hudde ont aussi travaillé là-dessus depuis. Feu Mr. Bernoulli a cultivé cette matière sur mes exhortations. On estime les vraisemblances à posteriori, par l'expérience; et on y doit avoir recours au défaut des raisons à priori: par exemple, il est également vraisemblable que l'enfant qui doit naître soit garçon ou fille, parce que le nombre des garçons et des filles se trouve à peu près égal dans ce monde. L'on peut dire que ce qui se fait les plus ou le moins est aussi le plus ou le moins faisable dans l'état présent des choses; mettant toutes les considérations ensemble qui doivent concourir à la production d'un fait.

Je vous supplie de laisser là les Excellences; elles ne siéent pas bien dans une Lettre de Philosophie. Mr. Herman m'écrit de Francfort sur l'Oder, qu'il attend ma volonté pour m'envoyer vos remarques sur ma Théodicée. Comme je prétends de partir bientôt d'ici, je les trouverai à Hanover. Il fera imprimer en Hollande son livre sur le mouvement des eaux; mais mes Méditations Dynamiques n'y seront pas; je lui ai écrit qu'il sera plus à propos d'en faire un petit ouvrage à *part*. Je suis avec zèle etc.

P. S. Quoique je pense à partir, j'espère pourtant d'apprendre ici que ma lettre vous ait été rendue. Il seroit bon que vous me marquassiez mieux votre adresse. Vienne ce 22. de Mars 1714.

XCII.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

A

Mr. REMOND DE MONTMORT.

1715.

(Recuil de diverses pièces etc. Tom. II. p. 162. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. V. p. 18.)

Vos Lettres marquent toujours également votre bonté et vos lumières: je voudrois pouvoir mériter les unes et satisfaire aux autres. La défiance que j'avois de ma santé m'a empêché d'acompagner Madame La Princesse de Galles. En effet la goutte m'a pris depuis: elle n'est point fort douloureuse, mais elle m'empêche d'agir autrement que dans le cabinet, où je trouve toujours le tems trop court, et par conséquent je ne m'ennuie point; ce qui est un bonheur dans le malheur.

Je viens à vos difficultés, et je vous en remercie, Monsieur; car je ne demande pas mieux que d'en recevoir des personnes de votre sincérité et de votre pénétration.

1. Quant à la Métempsycose, je crois que l'ordre ne l'admet point; il veut que tout soit explicable distinctement, et que rien ne se fasse par saut. Mais le passage de l'ame d'un corps dans l'autre seroit un saut étrange et inexplicable. Il se fait toujours dans l'animal ce qui s'y fait présentement: c'est que le corps est dans un changement continuel, comme un fleuve; et ce que nous appelons génération, ou mort, n'est qu'un changement plus grand et plus prompt qu'à l'ordinaire, tel que seroit le saut ou la cataracte d'une rivière. Mais ces sauts ne sont pas absolus et tels que ceux que je désaprouve; comme seroit celui d'un corps qui iroit d'un lieu à un autre sans passer par le milieu. Et de tels sauts ne sont pas seulement défendus dans les mouvemens, mais encore dans tout ordre des choses, ou des vérités. C'est pourquoi j'ai montré à Mr. Hartsoeker, dans des *Lettres qui* ont été insérées il n'y a pas long-*tems* dans les Mémoires de Trévoux, que la supposition du vuide et des atomes nous meneroit à de tels sauts. Or comme dans une ligne de Géométrie il y a certains points distingués, qu'on appelle sommets, points d'inflexions, points de rebroussement ou autrement; et comme il y a des lignes qui en ont une infinité, c'est ainsi qu'il faut concevoir dans la vie d'un animal ou d'une personne les tems d'un changement extraordinaire, qui ne laissent pas

d'être dans la règle générale; de même que les points distingués dans la courbe se peuvent déterminer par sa nature générale ou son équation. On peut toujours dire d'un animal, c'est tout comme ici, la différence n'est que du plus au moins.

II. Puisqu'on peut concevoir que par le développement et changement de la matière, la machine qui fait le corps d'un animal spermatique, peut devenir une machine telle qu'il faut pour former le corps organique d'un homme; il faut qu'en même tems l'ame de sensitive seulement, soit devenue raisonnable, à cause de l'harmonie parfaite entre l'ame et la machine. Mais comme cette harmonie est préétablie, l'état futur étoit déjà dans le présent, et une parfaite intelligence reconnoissoit il y a long-tems dans l'animal présent, l'homme futur; tant dans son ame à part, que dans son corps à part. Ainsi jamais un pur animal ne deviendra homme, et les animaux spermatiques humains, qui ne viennent pas à la grande transformation, sont de purs animaux.

III. Il y a sans doute mille déréglemens, mille désordres dans le particuliers. Mais il n'est pas possible qu'il y en ait dans le total, même de chaque Monade; parce que chaque Monade est un miroir vivant de l'Univers suivant son point de vue. Or il n'est pas possible que l'Univers entier ne soit pas bien réglé, la prévalence en perfection étant la raison de l'existence de ce système des choses, préférablement à tout autre système possible. Ainsi les désordres ne sauroient être que dans les parties. C'est ainsi qu'il y a des lignes de Géométrie, desquelles il y a des parties irregulières; mais quand on considère la ligne entière, on la trouve parfaitement réglée suivant son équation ou la nature générale. Donc tous ces désordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque Monade.

IV. Quant à l'inertie de la matière, comme la matière elle-même n'est autre chose qu'un phénomène, mais bien fondé, résultant des Monades; il en est de même de l'inertie, qui est une propriété de ce phénomène. Il faut qu'il paroisse que la matière est une chose qui résiste au mouvement, et qu'un petit corps en mouvement ou en force ne puisse pas en donner à un grand en repos sans perdre de la sienne; autrement l'effet surpasseroit la cause: c'est-à-dire, dans l'état suivant il y auroit plus de force, que dans l'état précédant; ainsi il paroît que la matière est une chose qui résiste au mouvement qu'on tâche de lui donner. Mais dans l'intérieur des choses, comme la réalité absolue n'est que dans les Monades et leurs perceptions, il faut que ces perceptions soient bien réglées: c'est-à-dire, que les règles de convenance s'y observent comme est celle qui ordonne que l'effet ne doit point surpasser sa cause. Si la matière étoit une substance, comme on la conçoit vulgairement, elle ne pourroit point, sans miracle, observer les règles de la convenance; et laissée à elle-même, elle observeroit certaines loix brutes, dépendantes d'une nécessité mathématique, absolument éloignées de l'expérience. J'en ait dit quelque chose il y a bien des années dans un des Journaux de Paris, en répondant, je crois, à un Mr. l'Abbé Catelan; et je suis fâché de n'être pas maintenant en état d'en marquer l'année et le nombre. Au reste, comme les Monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non-seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres.

Vous voyez, Monsieur, que je fais des efforts pour tâcher de vous contenter toujours, comme vous voyez, par les mêmes principes; mais je ne sais si j'ai réussi. S'il vous reste des difficultés, plus elles seront expliqués, plus serai-je en état d'y entrer et de me rendre, ou de vous satisfaire.

J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse de la Morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Métaphysique: aussi ces deux sciences vont-elles de compagnie, comme la Mathématique et la Physique. Si quelqu'un réduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'en approche un peu. Feu Mr. Boileau a parlé un peu trop en Janséniste en appelant les Anciens ces antiques Damnés. Les Jésuites sont plus raisonnables sur ce chapitre. Mais je crois que Mr. Boileau a voulu railler. Quand j'étois jeune garçon, les Etudians de mon âge chantoient: Summus Aristoteles, Plato et Euripides, cecideruntin profundum.

Je ne savois pas que Milord Shaftsbury étoit l'Auteur du petit Livre sur l'utilité de la Raillerie, lorsque je fis des remarques là-dessus. Aussi ne les donnai-je à personne, me contentant de les avoir fait lire à Madame l'Electrice. Je trouvai par après que Mr. le Comte de Schaftsbury s'étoit merveilleusement corrigé dans le progrès de ses méditations, et que d'un Lucien il étoit devenu un Platon: métamorphose assurément fort extraordinaire, qui me le fait fort regretter. Ainsi je lui parlai tout d'un autre ton, en faisant des réflexions sur les Caractères. Cependant je vous enverrai une copie de mes premières Remarques.

XCIII.

AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE TRES.

1715.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 308.)

EPISTOLA XXVI.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Hanc hyemem satis gravem malis arthriticis expertus sum, necdum plane sum liberatus; itaque aegre necessariis laboribus satisfeci, quae dilationem nullam patiebantur; quia tamen spes semper in fundo remanet, non despero de recuperatione sanitatis.

Vereor, ne qui de actione Dei in creaturas pro praedeterminatione physica scripsit, involvat magis notiones, quam in lucem producat. Actus non esse res absolutas, sed modificationes Entelechiae, seu conatus primitivi, manifestum esse arbitror, idque dicendum non tantum de voluntate, sed et de facultate agendi quacumque.

Recte tuemur corpora esse res, nam et phaenomena sunt realia. Sed si quis tueri velit corpora esse substantias, indigebit, credo, novo quodam principio unionis realis.

Qui in Hybernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes afferre idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspicor esse ex eo hominum genere, qui per Paradoxa cognosci volunt.

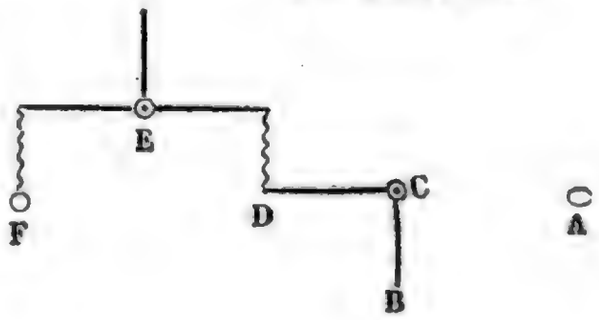
Incidit mihi nuper dubitatio circa Magnetem, quam vellem decidi experimento. Nemo autem hoc melius praestare poterit quam Dn. Hartsoeker, qui usum magnetis multum, et necessarium ad experimenta magnetica apparatum habet.

Mallem autem hoc, quod desidero, a te peti quam a me, nec dubito tibi, si commode potest, libenter gratificaturum. Me autem dissimulari ago. Dignum est indagatione scilicet, utrum attractio magnetis aliquam habeat dependentiam a verticitate. Veluti an magnes in *situ naturali* (*quo se sponte vertit*) melius trahat quam in *violento*.

Magnes polo A trahat acum C B verticaliter sitam: et vi attractionis ope brachii c d (licet non ferrei) ad acum normalis, et affixi, et cum ea mobilis circa C, sed in D alligati per filum ad brachium librae E; trahat D deorsum, et elevet sursum oppositum ponduculum F; quaeritur utrum magnes majus pondus sustinere vel elevare possit, cum polus est in situ naturali, ad quem se sponte convertit, quam cum est in situ violento opposito. Sed Dn. Hartsoekerum facile aliam actionem commodiorem hac experiendi comminiscetur. Sufficerit ex hac figura intelligi ab eo vim quaestionis. Pono autem in utroque experimento acum adhuc esse virginem vel nondum imbutum, sive A trahat positus in situ naturali, sive in violento.

Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 15. Martii 1715.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.



EPISTOLA XXVII.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime.

Non aspernanda sunt, quae respondit D. Hartsoekerus; nondum tamen extra dubium rem collocant, itaque fortasse non inutile erit instare per replicationem adjunctae similem. Interea plane tecum sentio, si quid mutet situs adversus in operatione Magnetis, fortasse accuratiore instrumento sensibile reddi posse, etsi in limatura ferri non sentiatur.

Acutae solent esse objectiones tuae, mihique semper sunt gratae. Si qua detur unio realis, realizans, vel potius substantializans phaenomena, quaeris quid efficiat mutationes in ipso corpore. Respondeo cum corpus, si pro substantia habeatur, nihil aliud esse possit, quam quod ex unione reali Monadum resultat, resultabunt inde etiam modificationes, quas habebit, Monadum mutationibus respondentes, et fient hactenus quae vulgo dicentur. Monades influent in hoc realizans, ipsum tamen in ipsarum legibus nil mutabit cum quicquid modificationum habet, ab ipsis habeat (quae si vero) naturaliter scilicet, non tamen formaliter seu essentialiter, cum Deus ei tribuere possit quae monades non dant, aut auferre quae dant. Quae contra proferri possunt, valebunt omnia in communem doctrinam substantiae corporeae, seu in id omne quod substantiale Monadibus superaddi potest. Sane si quid in corpore est substantiale praeter Monades, suarum propriarum modificationum, corpus causa esse debet, easque habebit naturaliter pendentes a monadibus, quas unit, supernaturaliter a Deo, qui ab ipsis disjungere potest. Itaque cum ais debere, aut a Deo per miraculum perpetuum habere modificationes suas, aut a Monadibus; dico a Monadibus habere naturaliter et plerumque, a Deo miraculose et raro, qui poterit efficere, ut monadibus respondeat prius non suis. Si quod vinculum reale possibile est, oportet ut possibilis sit unitorum in ipsum influxus, alioqui non erit cur vinculum eorum dici possit. Caeterum non opus erit poni nisi in corporibus quae habent Monadem dominantem, seu quae sunt unum per se, ut organica, et huic semper adhaerebit Monadi.

Altera objectio haec est. Si Monades omnes ex proprio penu, ut sic loquar, et sine ullo physico unius in alias influxu, perceptiones suas habent, si praeterea cujuslibet Monadis perceptiones caeteris, quae nunc a Deo creatae sunt, Monadibus, earumve perceptionibus praecise respondent, non potuit ergo Deus ullam ex his, quae nunc existunt, Monadibus creare, quin alias omnes conderet etc. Responsio est facilis, et dudum data. Potuit absolute, non potuit hypothetice, ex quo decrevit omnia sapientissime agere. Deceptio autem creaturarum rationalium nulla foret etsi phaenomenis earum non omnino extra ipsas, et exacte responderent, immo etiam, si nihil, veluti si mens aliqua sola esset; quia omnia perinde evenirent, ac si essent alia omnia, neque illa cum ratione agens sibi damnum accerseret. Hoc enim est non falli. Ut autem judicium probabile, quod formaret de existentia aliarum creaturarum, verum esset, non magis necessarium foret, quam necesse fuit, ut terra quiesceret, quia paucis exceptis, totum genus humanum ita merito olim judicavit. Non igitur ex necessitate, sed ex sapientia Dei fit, ut judicia ex maxime verisimilibus, post plenam discussionem formata, sint vera.

Nihil ab Archiepiscopo Cameracensi prodiit, quod non magnum ejus, et singulare ingenium redoleret. Sed vellem facti infallibilitatem contra Bellarmini, et tot aliorum magnorum virorum sententiam defendere non tentasset. Volui aliquando ipse per me penetrare in intima Jansenii sensa, sed tot alia, agenda et meditanda non permisere. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 29. Aprilis 1715.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Exemplum Theodicaeae meae in Gallia editae, in duodecima, quam vocant, forma nuper, nescio cujus missu, ex Batavis accepi. Suspicor R. Patris Turnemini munus esse, cui gratias debeo, et ut meo nomine, per occasionem, agas, peto.

EPISTOLA XXVIII.

Reverendissime pater, fautor Honoratissime.

Acutae sunt instantiae tuae, atque ideo cum voluptate ad eas respondeo; nam et me docent et rem illustrant. Incipiam a parte posteriore. Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere non tantum ex principio Divinae Sapientiae, sed etiam ex principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ra-

tio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli praeferamur. Alia autem quaestio est, an corpora sint substantiae? Licet enim corpora substantiae non essent, tamen omnes homines proni erunt ad judicandum, corpora esse substantias, ut omes proni sunt ad judicandum, tellurem quiescere, etsi revera moveatur.

Propositiones a Praeposito generali Tamburino prohibitas mihi a te communicari non memini, hae quas nunc communicas, videntur Cartesio oppositae, et mihi satis probantur. Quintam ponis, quartam omisisti. Omnes nanscisci gratum erit. Honoratus Fabrius in epistola quadam edita recensuit prohibitas, tunc cum ipse floreret.

Non credo systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo, et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat.

Ad similitudinem tuam, fateor majori arte agere Architectum, qui lapides recte componat, quam qui lapides tam doctos aliunde nactus sit, ut ipsi tantum comportati, semet in ordinem redigant. Sed vicissim credo infinities artificiosiorem fore Architectum, qui lapides tam doctos fabricare possit.

Addis pro auctario: monades, quae ex proprio penu habeant modificationes, poni gratis, ut gratis ponitur calor agens sine mechanismo. Hoc non auctarium est, sed primarium; et ut sentis nobis ad initia redeundum est quasi nihil scripsissem. Caeterum monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est, et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex aliquo sequitur, explicari possit.

Haec merito praemisi; nam si nullae sunt monades quales concipio, frustra de earum vinculo deliberamus. Nunc ad quaestionem venio, utrum hoc vinculum, si datur, sit aliquid substantiale. Ita mihi visum est, et alioqui inutile judico; quomodo enim alias substantiam compositam faciet, cujus gratia unice introducitur? Sed objicis primo non esse principium actionis, cum sit instar Echus. Respondeo etiam: Echo reddens est principium actionis. Hoc vinculum erit principium actionem substantiae compositae; et qui eam admittit (ut facit ni fallor omnis schola) etiam hoc vinculum admittet. Nonne schola hactenus principia substantialia compositi unum per se constituentis, agnovit, per quae partes uniantur? Cur ergo *nobis* negaret?

Ais non videre te, cur non possit aliquid *reale* esse, quod substantiale non sit. Hic forte de nomine litigamus. Potest substantiale dici, quicquid modificatio non est; modificatio autem essentialiter connexa est ei, cujus est modificatio. Itaque modificatio non potest esse sine subjecto, verbi gratia, sessio sine sedente: potest tamen etiam aliter substantiale definiri, ut sit fons modificationum. Hoc posito quaeri potest, an possit res dari, quae neque sit modificatio, neque fons modificationum, qualia accidentia Scholastici concipiunt, quae dicunt esse naturaliter in subjecto, non tamen essentialiter, cum per absolutam Dei potentiam possint esse sine subjecto. Sed nondum video quomodo tale quid explicari possit, si differt a meo vinculo substantiali, quod revera in subjecto est, non tamen ut accidens, sed ut forma substantialis, apud scholam, seu ut fons modificationum, licet per modum Echus. Itaque nescio an detur accidens praedicamentale realiter distinctum a subjecto, quod non sit accidens *praedicabile*; et an detur accidens praedicabile, quod non sit *modificatio*; quemadmodum jam dubitavi, an detur accidens praedicamentale distinctum a subjecto, quod modificatio non sit. Nisi quis velit substantiale compositi accidens tale facere, quia non est fons primitivus, sed Echo. Sed ita nescio an sustinere possimus substantiam compositi, nisi velimus eam resultare ex accidentibus. Quomodo vero tunc possit a vobis explicari non video. Malim ergo dici, superesse quidem non substantias, sed species, eas autem non esse illusorias, ut somnium, aut ut gladius ex speculo concavo in nos porrectus, aut ut Doctor Faustus comedebat currum foeno plenum, sed vera phaenomena, id est eo sensu ut Iris, vel Parelium est species, imo, ut secundum Cartesianos, et secundum veritatem, colores sunt species. Et potest dici entia composita, quae non sunt unum per se, seu vinculo substantiali (sive ut Alfenus JCtus in digestis, more Stoicorum, loquitur) uno spiritu non continentur, esse semientia; *aggregata* substantiarum simplicium, ut *exercitum*, vel acervum lapidum esse semisubstantias; colores, odores, sapores etc. esse semiaccidentia. Haec omnia si solae essent monades, sine vinculis substantialibus, forent mera phaenomena, etsi vera.

Porro hoc ipsum: monades habere vel tales habere monades, est naturale quidem, non tamen essentiale, sed accidentale substantiae compositae. Nam fieri potest, ut per absolutam Dei potentiam cesset esse Echo, et Monades ab ipsa separentur. Itaque si secundum hypotheses vestras, vincula sub-

stialia corporum organicorum, seu per se unorum in pane, et vino inclusorum, a Deo tollantur, relictis monadibus, et phaenomenis; accidentia panis, et vini supererunt, sed tanquam phaenomena, non illusione quadam, sed ita ut fieret ubique, si nulla in natura essent vincula substantialia. Nam certe respectu harum monadum panis, et vini, res se perinde habebit, ac si nulla vincula substantialia unquam in illis fuissent. Sed vincula substantialia monadum Corporis Christi, cum in vincula substantialia monadum corporis nostri influxum habebant, quem alias in ea habuissent vincula substantialia monadum panis et vini; et ita substantia Corporis et Sanguinis Christi a nobis percipietur. Nam vincula substantialia earum monadum erunt sublata, et post cessationem phaenomenorum panis, et vini, seu species destructas, restituenda non quidem qualia fuerant, sed qualia prodissent, si nulla fuisset facta destructio.

Vereor ne Dn. Hartsoeker aliquid de me suspicetur, quia ei locutus es de amico. Quod sequitur, rogo ut tuo nomine proponas in hunc, vel alium si lubet, sensum. »L'experience que vous »m'avez communiquée, Monsieur, est considérable, »et aisée; peut-être pourroit-on la pousser davan»tage, en mettant sur le carton une aiguille comme »auparavant sur son pivot, mais non aimantée, et »qui ne se soit encore approchée d'aucun aimant; »pour voir si l'aimant, quand il est dans sa situa»tion naturelle, attire plus aisément une telle ai»guille, que lorsqu'il est dans une situation oppo»sée. Car alors il ne s'agit que de la seule at»traction de l'aiguille, sans que sa direction y en»tre, puisquelle n'en a pas encore.»

Annales mei procedunt non lento gradu. Flores sparsi in tumulum Papissae separatim edi possunt.

Praeclara tua Theodiceae versio in itinere versatur; jam enim Hildesiam misi, ut oblata occasione certa ad vos deferatur. Quod superest, vale et fave. Dabam Hanoverae 19. August 1715.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

- **Creatura perunnens absoluta, quaeque adeo neque est actio passio neque relatio est**
  - **Unum per aggregationem, seu semions phaenomenon**
    - Semiaccidens, seu species colligitur ex modificationibus substantiarum, et est
      - secundarium seu physicum (cujus ratio ex mechanismo occulto pendet) velut accidens sensibile, color, odor, sapor, item sympathia, antipathia. Talis qualitas rursus est
        - **activa** ut calor, frigus, gravitas, vis elastica.
        - **passiva** ut firmitas, liquiditas, asperitas, malleabilitas.
      - primarium seu mechanicum nempe potentia derivativa
        - activa **impetus**.
        - passiva seu **resistentia** per magnitudinem et figuram (v. g. texturam) determinata.
    - Semisubstantia collecta ex substantiis ut Chorus Angelorum, exercitus hominum, grex animalium, piscina, domus, lapis, cadaver, quae sunt connexione
      - **praedita**, ut piscina, domus.
      - **destituta**, ut grex, strues.
  - **Unum per se seu ens plenum**
    - **Accidens vel modificatio**
      - Substantiae compositae quae oritur ex influxu earum mutuo, et consistit in **potentiis activis et passivis derivativis**, cum corpora concurrunt secundum leges motus, adeoque in viribus et resistentiis secundum magnitudines et figuras temperatis.
      - Monadis quae oritur ex propria penu ejus et consistit unice in perceptione, et appetitu.
    - **Substantia**
      - **Composita** velut animal vel aliud organicum quae semper perstat et adhaeret Monadi dominanti, sed ab influxu aliarum substantiarum compositarum patitur. Consistit in **potentia activa** et **passiva primitivis**, seu consistit in materia prima, id est principio resistentiae, et forma substantiali, id est principio impetus. Nam sciendum est corporibus revera vim novam non dari, sed in iis existentem tantum ab aliis determinari seu modificari. Et cum corpus incurrit in aliud, impellit ipsum, determinando vim elasticam inexistentem a motu intestino ortam, quemadmodum visibile est, si duae vesicae inflatae aequales aequali celeritate concurrunt, ubi per concursum rediguntur motum. Idem fit in omnibus concursibus; neque enim natura unquam agit per saltum, seu nullum corpus momento transit a quiete ad motum, vel a motu majore ad minorem, aut contra. Sed transit per intermedia; et hoc fit ope vis elasticae, seu motus insiti a fluido permeante.
      - **Simplex** Monas ut mentes, animae, quae nulli aliarum creaturarum influxui obnoxiae sunt.

Utraque perceptibilia.
- per effectum, vis magnetica, directrix, volatilitas.
- immediate, ut calor, odor, gravitas, durities.

Utraque
- confusa ut congeries.
- ordinata ut machina.

XCIV.

DEUX LETTRES A Mr. BOURGUT.

1714.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II, P. I. p. 328.)

LETTRE IV.

Monsieur,

Je suis bien aise, que mes réponses à vos objections soient venues inutilement, c'est-à-dire, que vous ayez trouvé vous-même les réponses aux difficultés qui vous étoient venues sur ma Théodicée. Je serai ravi de voir un jour ce que vous avez écrit à un ami, pour soutenir un principe de mon systême, qui est que de tous les mondes possibles Dieu a choisi le meilleur.

Il est bon sans doute de considérer les choses avec vous dans leur constitution primitive. C'est pourquoi j'ai dit quelque part dans ma Théodicée, qu'il n'auroit point été convenable, que les Anges, ou les hommes eussent été pécheurs d'abord. Cependant comme Dieu a égard non-seulement à l'état présent d'une chose, mais encore à toutes ses suites, il n'auroit point permis la chûte, si elle n'eût été enveloppée dans le meilleur des systêmes possibles. On ne m'a demandé de Paris aucuns éclaircissemens particuliers, ni sur cela, ni sur autre chose, mais on en a désiré seulement en général. Mais comme les tours des esprits sont fort différens, on ne sauroit guères en donner de satisfaisans, qu'en sachant à quoi l'on s'arrête particulièrement. Vous avez raison, Monsieur, de dire, que notre globe devroit être une espèce de Paradis, et j'ajoute que si cela est, il pourroit bien encore le devenir, et avoir reculé pour mieux sauter. Il est fort raisonnable de juger, que sans le mal moral il n'y auroit point de mal physique des créatures raisonnables; le parallélisme des deux, c'est-à-dire, de celui des finales et de celui des efficientes, qui reviennent à celui de la Nature et de la Grace, le paroît porter ainsi.

Je ne saurois rien dire sur le détail de la génération des animaux. Tout ce que je crois pouvoir assurer, est, que l'ame de tout animal a préexisté, et a été dans un corps organique, qui enfin par beaucoup de changemens, involutions et évolutions est devenu l'animal présent. Votre conjecture, que tout animal séminal humain parviendra enfin à être raissonnable, est ingénieuse, et pourroit être vraie; cependant je ne vois point qu'elle soit nécessaire. S'il y en avoit beaucoup qui demeurassent de simples animaux, il n'y auroit point de mal. Je n'oserois assûrer que les animaux que Mr. Leuwenhoek a rendu visibles dans les semences soient justement ceux que j'entens; mais aussi je n'oserois encore assurer qu'ils ne le sont point; et j'attends avec impatience ce que Mr. Vallisnieri nous donnera pour les réfuter. Et en attendant je n'en voudrois pas parler aussi décisivement que vous le faites, Monsieur, en disant que le sentiment de Mr. Leuwenhoek est une fable de plus creuses. Mr. Huygens, qui étoit un homme des plus pénétrans de son tems, n'en jugeoit pas ainsi. La prodigieuse quantité de ces animaux (qui sont votre première objection) ne s'y oppose en rien. On trouve une abondance semblable dans les semences de quelques plantes. Il y en a, par exemple, dont la graine consiste en une poussière très menue. Je ne vois pas aussi, qu'il y ait de la difficulté sur l'introduction dans l'oeuf de l'un de ces animaux à l'exclusion de l'autre, (ce qui fait votre seconde objection); il s'en introduit beaucoup apparemment, puis qu'ils sont si petits, mais il y a apparemment dans un oeuf un seul endroit, et pour ainsi dire un punctum saliens, qui en peut recevoir avec effet. Et cela satisfait aussi à votre troisième objection, qui est que leur petitesse extrême n'a point de proportion avec l'oeuf. C'est comme dans un fruit, qui est très grand,

quelquefois la partie séminale est très petite et insensible. La quatrième objection est, que l'oeuf et le foetus sont le même animal; mais cette proposition n'est point prouvé; il se pourroit que l'oeuf ne fût qu'un réceptacle propre à donner l'accroissement et à aider la transformation. La cinquième objection est, que selon les Zoologues modernes, et particulièrement selon Mr. Vallisnieri, ces animaux qui se trouvent dans les spermes doivent être des animaux de leur espèce qui se propagent et se perpétuent, tout comme il arrive aux autres animaux qui nous sont connus. C'est de quoi je demeure entièrement d'accord: mais à mon avis, quand ces animaux seroient les vrais animaux, il ne laisseroient pas d'être une espèce particulière de vivans, dont quelques individus seroient élevés à un plus haut degré par une transformation.

Cependant je n'oserois pas assurer non plus que votre sentiment soit faux, qui va à soutenir que l'animal à transformer est déjà dans l'oeuf, quand la conception se fait. Mais l'opinion qu'il y entre par la conception paroît plus vraisemblable. Ne décidons donc rien d'un ton trop affirmatif, et surtout ne traitons point mal un homme comme Mr. Leuwenhoek, à qui le public doit des graces, pour les peines qu'il a prises dans ses recherches. Il est très permis de combattre son sentiment, et je suis bien aise qu'on le fasse, mais il n'est point juste de le mépriser. Il y a une difficulté qui me paroît commune à toutes les hypothèses, et sur laquelle je voudrois apprendre le sentiment de Mr. Vallisnieri, pourquoi dans la copulation de quelques espèces d'animaux un seul oeuf ordinairement est rendu fécond, et pourquoi les gémeaux y sont assez rares.

Vous avez raison, Monsieur, d'être choqué des expressions peu polies de celui qui a fait la préface de la second édition de Mr. Newton, et je m'étonne que Mr. Newton l'ait laissé passer. Ils devoient parler avec plus de considération de Mr. Descartes, et avec plus de modération de ses sectateurs. Pour ce qui est de moi, et de mes amis, qu'ils ont aussi eu en vue, ils sont fâchés que dans les actes de Leipzic on ait désapprouvé, quoique très modestement, leur prétendue vertu attractive, qui n'est qu'un renouvellement des chimères déjà bannies. Il y commettent un sophisme malin, pour se donner un air de raison, et pour nous mettre dans un tort apparent, comme si nous étions contre ceux qui supposent la pesanteur, sans en rendre raison. Ce n'est pas cela, mais nous désapprouvons la méthode de ceux qui supposent, comme les scholastiques d'autrefois, des qualités déraisonables, c'est-à-dire, des qualités primitives, qui n'ont aucune raison naturelle, explicable par la nature du sujet à qui cette qualité doit convenir. Nous accordons et nous soutenons avec eux, et nous avons soutenu avant qu'ils l'aient fait publiquement, que les grands globes de notre système, d'une certaine grandeur, sont attractifs entre eux: mais comme nous soutenons, que cela ne peut arriver que d'une manière explicable, c'est-à-dire, par une impulsion des corps plus subtils, nous ne pouvons point admettre que l'attraction est une propriété primitive essentielle à la matière, comme ces Messieurs le prétendent. Et c'est cette opinion qui est fausse, et établie par un jugement précipité, et ne sauroit être prouvée par les phénomènes. Cette erreur a fait naître cette autre erreur, qu'il faut qu'il y ait un vuide. Car ils voient bien que leur prétendue attraction mutuelle de toutes les parties de la matière seroit inutile et sans aucun effet, si tout étoit plein. Je ne répondrai point à des gens qui m'attaquent d'une manière grossière et désobligeante. Selon ces Auteurs, non-seulement les substances nous sont entièrement inconuës, comme vous le remarquez fort bien, Monsieur, mais même il est *impossible à qui* que ce soit de le connoître; et Dieu même, si leur nature est telle qu'ils disent, n'y connoîtroit rien. Tout ce qu'ils peuvent dire à cela, avec quelque espèce de raison, sera que Dieu les fait agir ainsi par miracle, ou agit plutôt pour eux. Ainsi il faut revenir à la Philosophie Mosaïque de Robertus Fluddus, que Mr. Gassendi a traitée comme il faut dans un ouvrage exprès. Et comme Mr. Roberval avoit déjà dit dans son Aristarque que les planètes s'attiroient, (ce qu'il a peut-être entendu comme il faut) Mr. Descartes le prenant dans le sens de nos nouveaux Philosophes, le raille fort bien dans une lettre au P. Mersenne.

Vous m'obligerez, Monsieur, en m'indiquant où Mr. Clark, Mr. Ditton et quelques autres se servent du principe que je mis en avant, que Dieu a choisi le meilleur plan possible. Je suis trop distrait pour pouvoir assez lire.

Nous ne saurions dire en quoi consiste la perception des plantes, et nous ne concevons pas bien même celle des animaux. Cependant il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception; et il suffit qu'il y ait une tendance à nouvelles perceptions, pour qu'il y ait de l'appétit, selon le sens général que je donne à ces mots. Mr. Swammerdam a donné des observations, qui font voir que les insectes approchent des plantes du côté des organes de la respiration, et qu'il y

a un certain ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes. Mais il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux.

Pour ce qui est de la succession, où vous semblez juger, Monsieur, qu'il faut concevoir un premier instant fondamental, comme l'unité est le fondement de nombres, et comme le point est le fondement de l'étendue: A cela je pourrois répondre, que l'instant est aussi le fondement du tems: mais comme il n'y a point de point dans la nature, qui soit fondamental à l'égard de tous les autres points, et pour ainsi dire le siége de Dieu; de même je ne vois point qu'il soit nécessaire de concevoir un instant principal. J'avoue cependant qu'il y a cette différence entre les instans et les points, qu'un point de l'Univers n'a point l'avantage de priorité de nature sur l'autre; au lieu que l'instant précédent a toujours l'avantage de priorité non-seulement de tems, mais encore de nature sur l'instant suivant. Mais il n'est point nécessaire pour cela qu'il y ait un premier instant. Il y a de la différence en cela entre l'analyse de nécessaires, et l'analyse des contingens: L'analyse des nécessaires, qui est celle des essences allant a natura posterioribus ad natura priora, se termine dans les notions primitives, et c'est ainsi que les nombres se résolvent en unités. Mais dans les contigens ou existences cette analyse a natura posterioribus ad natura priora va à l'infini, sans qu'on puisse jamais la réduire à des élémens primitifs. Ainsi l'analogie des nombres aux instans ne procède point ici. Il est vrai que la notion des nombres est résoluble enfin dans la notion de l'unité qui n'est plus résoluble, et qu'on peut considérer comme le nombre primitif. Mais il ne s'ensuit point que les notions des différens instans se résolvent enfin dans un instant primitif. Cependant je n'ose point nier qu'il y ait eu un instant premier. On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite; l'autre qu'elle croît toujours en perfections. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissoit toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection tout à la fois) la chose se pourroit encore expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l'hyperbole B ou par celle du triangle C. Suivant l'hypothèse de l'Hyperbole, il n'y auroit point de commencement, et les instances ou états du Monde seroient crûs en perfection depuis toute l'éternité; mais suivant l'hypothèse du Triangle, il y auroit eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale seroit celle d'un Rectangle A. Je ne vois pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison. Cependant quoique suivant l'hypothèse de l'accroissement, l'état du Monde ne pouroit jamais être parfait absolument, étant pris dans quelque instant que ce soit; néanmoins toute la suite actuelle ne laisseroit pas d'être la plus parfaite de toutes les suites possibles, par la raison que Dieu choisit toujours le meilleur possible. Quand j'ai dit que l'unité n'est plus résoluble, j'entends qu'elle ne sauroit avoir des parties dont la notion soit plus simple qu'elle. L'unité est divisible, mais elle n'est pas résoluble; car les fractions qui sont les parties de l'unité, ont des notions moins simples, parce que les nombres entiers (moins simples que l'unité) entrent toujours dans les notions des fractions. Plusieurs qui ont philosophé en Mathématique sur le Point et sur l'Unité, se sont embrouillés, faute de distinguer entre la Résolution en Notions et la Divisions en parties. Les parties ne sont pas toujours plus simples que le tout, quoiqu'elles soient toujours moindres que le tout.

Vous m'avez fort obligé, Monsieur, en me donnant la connoissance de Mr. Zendrini, dont je pourrai encore profiter quand vous ne serez plus à Venise. En me marquant les prix de livres, vous n'expliquez pas les nombres; je m'imagine que ce sont lire et soldi, mais en ce cas les livres me paroissent bien chers, par exemple, le Catalogue de la Bibliothèque du Cardinal Impériale marqué de 40. Ayez la bonté, Monsieur, de m'en marquer la valeur à proportion de nos florins d'Allemagne, ou bien des écus en espèce dont un vaut deux de nos florins. Au reste vous aurez la bonté, Monsieur, de me marquer votre adresse quand vous partirez, et je suis avec zèle etc.

Hannover ce 5. d'Aoust 1715.

LETTRE V.

Monsieur,

J'ai reçu l'honneur de deux de vos Lettres, et je vous rends de très humbles graces, et des souhaits réciproques pour ceux qui sont contenus dans la dernière, datée de Morges, et je suis bien aise que votre voyage ait été heureux. Mais je ne suis pas bien aise que Mr. le Comte Riccato ait mis des choses piquantes dans sa réponse, c'est le moyen de continuer et d'aigrir les disputes. Mr. Zendrini a donné quelques livres pour moi à Mr. l'Agent Farinelli, et ce sera apparemment quelque chose

de ce que vous avez marqué, et dont je vous suis obligé.

Pour venir à la matière de votre première lettre, la suites des choses est toujours contingente, et un état ne suit point nécessairement d'un autre état précédent, soit qu'il y ait commencement ou non. La connexion de deux états est une consécution naturelle, mais non pas nécessaire; comme il est naturel à l'arbre des porter de fruits, quoiqu'il puisse arriver par certaines raisons qu'il n'en porte point. L'unité est une partie du nombre, car il y a proportion entre le nombre et l'unité compris dans le nombre, mais l'instant n'est pas une partie du tems, aussi n'ont-ils point de proportion entre eux. Il est très vrai que la notion de l'éternité en Dieu est toute différente de celle du tems, car elle consiste dans la nécessité, et celle du tems dans la contingence. Mais il ne s'ensuit point, si on ne trouve d'autres moyens, que la contingence a un commencement.

Je viens à votre seconde lettre, et je vous dirai, Monsieur, que lorsque je parle de la raison de la rareté des gemaux dans certaines espèces, je n'en demande pas la cause finale, mais la cause efficiente. Car la connoissance de cette raison serviroit à mieux connoître la génération. En écrivant cette seconde lettre, vous avez fort bien médité sur la principale matière de la prémière. Les huit propositions que vous y mettez d'abord peuvent passer, excepté peut-être la dernière où il est dit 1) que tous les êtres bornés ne peuvent répondre à la fois, qu'à un nombre limité de rapports, si limité vous est autant que fini; car je crois que ces êtres bornés sont toujours infinis en nombre; et il ne faut pas 2) mettre inter postulata ce qui est en question, savoir que leur aggrégé ne peut point recevoir d'abord toute la perfection qui lui peut convenir. Cette collection peut avoir toute la perfection, quoique les choses singulières qui la composent puissent augmenter et diminuer en perfection. Vous dites, Monsieur, qu'on ne sauroit jamais produire un rapport total, auquel il soit impossible d'en ajouter d'autres. Mais un rapport d'un état de l'Univers ne reçoit jamais aucune addition sans qu'il ait en même tems une subtraction ou diminution pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectangle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'antérieure, et il ne suit point que cela importe une augmentation de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste point. Quoique l'Univers fut toujours également parfait, il ne sera jamais souverainement parfait; car il change toujours et gagne de nouvelles perfections, quoiqu'il en perde d'anciennes. Pour ce qui est de l'hypothèse de l'hyperbole, *il* ne s'ensuit pas non plus que ce qui n'a point de commencement subsiste nécessairement; car il peut toujours avoir été produit volontairement par l'Etre souverain. Ainsi il n'est pas si aisé de décider entre les trois hypothèses, et il faut encore beaucoup de méditations pour en venir à bout.

Nous sommes ici dans une espèce de *solitude*, depuis, que notre Cour est allée en Angleterre; ainsi je ne connois point d'occasion de procurer quelque emploi à Mr. Malpac, Berlin seroit plutôt son fait. Si vous passez à Genève, Monsieur, ayez la bonté de faire mes recommandations à Mr. Turretin, à qui j'espère que ma dernière lettre aura été rendue l'année passé. Il y a à Lausanne un savant homme qui a donné un bel ouvrage sur le beau, et fait connoître qu'il a de bonnes entrées. Il y en a un autre qui a commenté sur Puffendorf du Droit de la Nature, et m'a fait un procès sur la manière avec laquelle je parle en passant dans la Théodicée de son Auteur, lequel soutient que les vérités morales dépendent de la volonté de Dieu, doctrine *qui m'a toujours* paru extrêmement déraisonnable, et j'ai *dit là-dessus* que Mr. Puffendorf ne devoit pas être compté sur cette matière. Là-dessus ce Professeur de Lausanne s'est fâché contre moi, et dit que le sentiment de son Auteur paroîtra toujours plus raisonnable que mon Harmonie préétablie. Mais je crois de pouvoir bien dire aussi, que son jugement ne doit pas être compté sur cette matière.

Au reste je vous supplie, Monsieur, d'une faveur, elle demande une petite dépense, mais je la rendrai ponctuellement. Il y a dans ce voisinage d'ici des Seigneurs et Dames, qui prennent grand plaisir à nourrir des vers à soie, ayant des jardins où il y a quantité de meuriers blancs. Ils désireroient quelques onces de bonne graine, des vers qui fussent de bonne race et bien conservés, car ils ont été trompés quelquefois par celle qu'on leur a envoyée. Vous m'obligeriez beaucoup, Monsieur, si par un Ami sûr vous pouviez procurer quatre onces de telle graine, et me la faire *envoyer* directement par la poste bien *envelopée* et bien munie. Si les graines ont été du papier, on les gâte aisément en les voulant détacher, au lieu qu'elles se détachent plus aisément, si elles ont été sur de la laine; il est bon aussi que la graine soit prise de papillons dont les cocons ont été beaux et grands. Je m'imagine qu'une bonne graine de cette nature pourra venir du Milanois, mais vous jugerez mieux, Monsieur, de l'endroit le plus convenable. Il faudroit que cela me fût envoyé avant

que le tems devint chaud, de peur que la graine ne devienne vivante en chemin.

Le livre de Mr. Herman a paru. Il flatte un peu trop certains Anglois, mais ces gens n'en sont pas plus traitables pour cela, et voudroient passer pour les seuls capables de faire quelque chose de bon sur ces matières. Mr. Newton croit que la force de l'Univers va en diminuant, comme celle d'une Montre, et a besoin d'être rétablie par une action particulière de Dieu; au lieu que je soutiens que Dieu a fait les choses d'abord, ensorte que la force ne sauroit se perdre. Ainsi sa Dynamique est bien différente de la mienne, et ne convient pas à mon avis avec la perfection des opérations divines. Un Auteur nommé Mr. Clark, Chapelain du Roi, est entré en dispute avec moi là-dessus par lettres, à l'occasion de ce que j'en avois écrit à Madame la Princesse de Galle; et Son Altesse Royale, qui a lu ma Théodicée avec attention, a témoigné que mon sentiment lui paroissoit plus convenable. Vous aurez la bonté, Monsieur, de me marquer comment je dois adresser mes lettre pour vous. Celles que vous me voulez faire l'honneur de m'envoyer, pourroient être recommandées à Mr. Schrek, Agent de Sa Majesté le Roi de la Grande Bretagne, Electeur de Brunswick, à Augsbourg; mais la graine me devroit être envoyée tout simplement par la poste. Je suis avec zèle etc.

XCV.

LETTRE A Mr. REMOND DE MONTMORT

CONTENANT DES REMARQUES SUR LE LIVRE DU PÈRE TERTRE CONTRE LE PÈRE MALEBRANCHE.

1715.

(Recueil de diverses pièces etc. Tom. II. p. 539. — Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 213).

Monsieur,

Je viens de recevoir votre paquet, et je vous remercie des pièces curieuses dont vous m'avez fait part. Je ne vous dis rien sur le procès d'Homère; mais comme après les Livres sacrés, c'est le plus ancien de tous les Auteurs dont il nous reste des ouvrages, je voudrois qu'on tâchât d'éclaircir les difficultés historiques et géographiques, que la grande antiquité fait naître dans ses ouvrages, et princepalement dans l'Odyssée, touchant l'ancienne Géographie; car quelque fablieux que soient les voyages d'Ulysse, il est toujours sûr qu'Homère l'a mené dans les pays dont on parloit alors, mais qu'il est difficile de reconnoître maintenant.

Je passe aux Pièces Philosophiques qui regardent le R. P. Malebranche, dont je regrette fort la perte, et qui tendent à éclaircir la Théologie naturelle des Chinois. La réfutation du Système de ces Père, partagée en trois petits Tomes, est sans doute d'un habile homme, car elle est nette et ingénieuse: j'en approuve même une partie, mais une partie en est outrée. On y témoigne trop d'éloignement des sentimens de Descartes et du P. Malebranche, lors même qu'ils reçoivent un bon sens. Il seroit tems de quitter ces animosités, que les Cartésiens se sont peut-être attirées en témoignant trop de mépris pour les Anciens et pour l'Ecole, où il y a pourtant aussi des solidités qui méritent notre attention; ainsi on doit se rendre justice de part et d'autre, et profiter des dé-

couvertes des uns et des autres, comme on a droit de rejeter ce que les uns et les autres avancent sans fondement.

I. On a raison de réfuter les Cartésiens, quand ils disent que l'ame n'est autre chose que la pensée; comme aussi quand ils disent que la matière n'est autre chose que l'étendue. Car l'ame est un sujet ou concretum qui pense, et la matière est un sujet étendu ou doué d'étendue. C'est pourquoi je tiens qu'il ne faut pas confondre l'espace avec la matière, quoique je demeure d'accord que naturellement il n'y a point d'espace vuide; l'Ecole a raison de distinguer les Concrets et les Abstraits, lorsqu'il s'agit d'exactitude.

II. J'accorde aux Cartésiens que l'ame pense toujours actuellement; mais je n'accorde point qu'elle s'aperçoit de toutes ce pensées. Car nos grandes perceptions et nos grands appétits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions, et de petites inclinations, dont on ne sauroit s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous; comme la raison de ce qui se passe dans le corps sensibles, consiste dans les mouvemens insensibles.

III. On a grande raison aussi de réfuter le R. P. Malebranche en particulier, lorsqu'il soutient que l'ame est purement passive. Je crois avoir démontré que toute substance est active, et l'ame sur-tout. C'est aussi l'idée que les Anciens et les Modernes en ont eue: et l'Entéléchie d'Aristote, qui a fait tant de bruit, n'est autre chose, que la force ou l'activité, c'est à-dire, un état dont l'action suit naturellement, si rien ne l'empêche. Mais la Matière première et pure, prise sans les ames ou vies qui lui sont unies, est purement passive; aussi à proprement parler n'est-elle pas une substance, mais quelque chose d'incomplet. Et la Matière seconde, comme, par exemple, le corps, n'est pas une substance, mais par une autre raison; c'est qu'elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons, ou comme un troupeau de brebis; et par conséquent elle est ce qu'on appelle Unum per accidens, en un mot, un phénomène. Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle Unum per se.

IV. Quant à l'efficace des Causes secondes, on a encore raison de la soutenir contre le sentiment de ce Père. J'ai démontré que chaque substance simple, ou Monade, telles que sont les ames, suit ses propres lois, en produisant ses actions, sans y pouvoir être troublée par l'influence d'une autre substance simple créée; et qu'ainsi les corps ne changent pas les loix Ethico-Logiques des ames, comme les ames ne changent point non plus les loix Physico-Mécaniques des corps. C'est pourquoi les Causes secondes agissent véritablement, mais sans aucune influence d'une substance simple créée sur une autre; et les ames s'accordent avec les corps et entre elles en vertu de l'Harmonie préétablie, et nullement par une influence physique mutuelle; sauf l'union métaphysique de l'ame et de son corps, qui les fait composer Unum per se, un Animal, un Vivant. On a donc eu raison de réfuter le sentiment de ceux qui nient l'action des causes secondes: mais il faut le faire sans renouveler les fausses influences, telles que sont les espèces de l'Ecole.

V. Le P. Malebranche s'étoit servi de cet argument: que l'étendue n'étant pas une manière d'être de la matière, doit être sa substance. L'Auteur de la réfutation distingue entre les manières d'êtres positives; et il prétend que l'étendue est une des manières d'être de la seconde sorte; lesquelles il croit pouvoir être conçues par elles-mêmes. Mais il n'y a point de manières d'être positives; elles consistent toutes dans la variété des limitations, et toutes ne peuvent être conçues que par l'Etre dont elles sont les manières et les façons. Et quant à l'étendue, on peut dire qu'elle n'est pas une manière d'être de la matière, et cependant qu'elle n'est pas une substance non plus. Qu'est-elle donc? direz-vous, Monsieur. Je réponds qu'elle est une attribut des substances, et il y a bien de la différence entre les attributs et les manières d'être.

VI. Il me semble aussi que l'Auteur de la Réfutation ne combat pas bien le sentiment des Cartésiens sur l'infini, qu'ils considèrent avec raison comme antérieur au fini, et dont le fini n'est qu'une limitation. Il dit que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnemens pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien: car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappellant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela que les Théologiens, qui ont fait des ouvrages sur l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître; quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que

la notion de l'éternité. Mais c'est que tout dépend de l'attention en de telles matières. L'Auteur ajoute que dans la prétendue connoissance de l'infini, l'esprit voit seulement que les longueurs peuvent être mises bout-à-bout et répétées tant qu'on voudra. Fort bien; mais cet Auteur pouvoit considérer, que c'est déjà connoître l'infini, que de connoître que cette répétition se peut toujours faire.

VII. Le même Auteur examine dans son second Tome la Théologie naturelle du P. Malebranche; mais son début me paroit outré, quoiqu'il déclare de ne représenter que les soupçons d'autrui. Ce Père disant que Dieu est l'Etre en général, on prend cela pour un être vague et notional, comme est le genre dans la Logique; et peu s'en faut qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéisme; mais je crois que ce Père a entendu, non pas un Etre vague et indéterminé, mais l'Etre absolu, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'espace absolu et sans bornes diffère d'un cercle ou d'un quarré.

VII. Il y a plus d'apparence de combattre le sentiment du P. Malebranche sur les idées. Car il n'y a aucune nécessité, ce semble, de les prendre pour quelque chose qui soit hors de nous. Il suffit de considérer les idées comme des notions, c'est-à-dire, comme de modifications de notre ame. C'est ainsi que l'Ecole, Mr. Descartes, et Mr. Arnaud les prennent. Mais, comme Dieu est la source des possibilités, et par conséquent des idées, on peut excuser et même louer ce Père d'avoir changé de termes, et d'avoir donné aux idées une signification plus relevée, en les distinguant, des notions, et en les prenant pour des perfections qui sont en Dieu, auxquelles nous participons par nos connoissances. Ce langage mystique du Père n'étoit donc point nécessaire; mais je trouve qu'il est utile, car il nous fait mieux envisager notre dépendance de Dieu. Il semble même que Platon parlant des idées, et St. Augustin parlant de la vérité, ont eu des pensées approchantes, que je trouve fort raisonnables; et c'est la partie du Système du P. Malebranche que je serois bien aise qu'on conservât, avec les phrases et formules qui en dépendent; comme je suis bien aise qu'on conserve la partie la plus solide de la Théologie des Mystiques. Et bien loin de dire avec l'Auteur de la Réfutation, que le système de St. Augustin est un peu infecté du langage et des opinions Platoniciennes, je dirois qu'il en est enrichi, et qu'elle lui donnent du relief.

IX. J'en dis presqu'autant du sentiment du P. Malebranche, quand il assure que nous voyons tout en Dieu. Je dis que c'est une expression qu'on peut excuser, et même louer, pourvu qu'on la prenne bien, car il est plus aisé de s'y méprendre que dans l'article précédent des idées. Il est donc bon de considérer, que non-seulement dans le sytême du P. Malebranche, mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immédiat externe des ames, exerçant sur elles une influence réelle. Et quoique l'Ecole vulgaire semble admettre d'autres influences, par le moyen de certains espèces, qu'elle croit que les objets envoient dans l'ame; elle ne laisse pas de reconnoître que toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation bornée de sa perfection infinie. Ce qui suffit pour juger que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos connoissances, est encore une émanation de la lumière de Dieu; et que c'est dans ce sens qu'on peut dire, que nous voyons les choses en Dieu.

X. Le troisième Tome réfute le système de la Théologie révélée du P. Malebranche, par rapport sur-tout à la Grace et à la Prédestination. Mais comme je n'ai point assez étudié les sentimens Théologiques particuliers de cet Auteur, et comme je crois avoir assez éclairci la matière dans mes Essais de Théodicée, je me dispense d'y entrer à présent.

Il resteroit maintenant à vous parler, Monsieur, de la Théologie Naturelle des Lettres Chinois, selon ce que le Père Longobardi Jésuite, et le P. Antoine de St. Marie, de l'Ordre des Mineurs, nous en rapportent dans les Traités que vous m'avez envoyés, pour en avoir mon sentiment, ausssi-bien que sur la manière dont le R. P. Malebranche s'y est pris pour donner à un Chinois Lettré quelque entrée dans notre Théologie; mais cela demande une lettre à part, celle que je viens d'écrire étant déjà assez prolixe. Je suis avec zèle, en me rapportant au reste à ma précédente,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,
Leibniz.

XCVI.

AD REVERENDISSIMUM PATREM DES BOSSES EPISTOLAE DUAE.

1716.

(Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. II. P. 1. p. 315.)

EPISTOLA XXIX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Magnopere gaudeo te valere, et rem, ut soles, pulchre gerere. Ego litteras tuas accipiens commodum absolvi dissertationem de Theologia Sinensium naturali, Gallico sermone conscriptam in gratiam amici Galli viri insignis, nec partibus addicti; in qua de Deo, Spiritibus, et anima humana ex Sinensium doctrina ago: utroque illis ipsis auctoritatibus, quas Nicolaus Longobardus, ex vestro ordine, et Antonius de S. Maria Franciscanus, attulere, ut Sinenses etiam antiquos Atheismi convincerent: in quo tantum abest ut successum habuerint, ut potius contraria omnia mihi verisimillima videantur. Quin Sinenses veteres ultra Graeciae Philosophos, veritati accessisse, et docuisse videntur, materiam ipsam esse productionem Dei.

Illud etiam pergratum est quod scribis, Dominum de Cochenheim versiónem Germanicam operis suscepisse, quod Dominus Abbas de S. Petro Gallus illustris, de pace perpetua stabilienda edidit, et de quo sententiam etiam meam expetiit. Scripsi illi binas litteras satis amplas, misique Dissertationem quam olim de eodem argumento edidit Serenissimus Ernestus Hassiae Landgravius caput lineae Rheinfelsensis. Itaque credo Dn. de Cochenheim memoria veteris Domini (huic enim Principi initia fortunae debet) laborem in se recepisse. Occasione data cum officiosissime a me salutari peto.

Harduinianae Conciliorum editionis non vidi nisi conspectum, quo omissa Labaeanae, et accessiones novae editionis recensentur. Duodecim voluminibus constat. Gratias ago pro transmissione propositionum à Praeposito Generali Tamburino (qui nunc quoque ut arbitror Societatem vestram regit) condemnatarum, et puto plerasque sic facile capi posse, ut notam mereantur. Vellem R. P. Fonseca Viennae fuisset, cum ego illic agebam. Saepe apud proceres, eosque dissentientes vestros Sinenses defendi in sermonibus convivalibus. Ego Lusitanicae Aulae opera maxime factum puto, ut Curia Romana moderatius in eo negotio agat. Miror vestros jam rursus in Japoniam admitti. Oportet magnam illic factam animorum conversionem, post tantam, ante annos non adeo multos, acerbitatem. Itaque historiam vestrae readmississionis nosse velim.

Lamindum Pritanium non alium esse puto quam ill. virum Bernhardum Trevisanum nobilem Venetum, quem de bono sapore (del buon gusto) libellum edidisse, et eodem nomine fictio in hoc, et aliis usum novi. Hartsoekeri responsionem, quam te mittere ais, addere oblitus es. Quoniam versionem libelli Gallici pro Constitutione Unigenitus adornare voluisti, credo libellum tibi versione dignum visum. Ego putem rectissime facturos Romanos, si dent explicationes tamdiu desideratas, ita enim haerentibus satisfacient. Nunquam mihi censurae illae vagae placuere, quibus percelluntur homines, non docentur. Et vereor ne Censurarum multitudine laboremus, quae praetextus saepe praebent vexandi viros bonos et doctos.

Elegans est locus Sfortiae Pallavicini vestri, nondum credo Cardinalis, cum scriberet, quem mecum communicasti, et omnino ad sensum meum; si vera esset Astrologia judiciaria, si Chiromantia, si quas jactant quidam, signaturae rerum, res ascribenda esset harmoniae divinitus praestabilitae. In

ipsa Theodicaea locum notavi P. Francisci Suarez de orationibus beatorum, quas successum habere putat per harmoniam praestabilitam.

Expecto ab aula nostra facultatem, mensem Junium hagiographorum Antverpiensium (qui nobis adhuc deest) redimendi, quod Colonia optime fieri posse, fixo pretio, mihi Antverpia per amicum significatum est. Tunc etiam Juventium vestrum afferri curato, cujus dictionis elegantis alia specimina vidi. Ubi nunc degat, nosse velim. Recte faciet, si quod operi deest, ab initio Societatis suppleat. Spero et continuationem Bibliothecae vestrae, Romae, curante Bonanno tandem prodituram. Optarem indicem nancisci vestrorum nunc viventium, qui scriptis editis noscuntur. Theodicaeam Latinam credo gratiorem illic fore, ubi minor usus est Gallici sermonis; velut in media Germania, in Italia, atque etiam apud Anglos, ne quid de Hispanis dicam.

Fuit apud me aestate proxima Dominus Gerardus Cornelius van den Drisch; qui a notitia tua inprimis (et sane merito) gloriabatur, aliquoties ad me litteras dedit: melius eum nosse non ingratum foret. Vellem dari ipsi occasionem apud juvenem aliquem nobilem explicandi dotes suas. Quod superest, vale et fave, et annum novum cum aliis multis laetus age. Dabam Hanoverae 13. Januarii 1716.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Philosophica peculiari scheda complecti volui; ac primum testor me rem quasi de integro considerasse, sepositis, quantum liceret, praejudiciis ita tua jam perlustro.

Cum dico materiam esse indifferentem, intelligo quod in ea pure passivum est. Elegans est tua objectio circa indifferentiam temporis; quae enim sic ratio dabitur, cur mundus tunc primum creatur. Ego fateor nullam esse; sed respondeo etiam nullum esse reale discrimen, nunc an mille ante annis creatus fingatur, cum tempus non sit nisi ordo rerum, non aliquid absolutum. Atque idem de spatio censeo. Eadem sunt, quorum discrimen a nemine, ne ab omniscio quidem, assignari potest.

Non bene memini, quo argumento usus sim in Epistola, Diario Gallico A. D. 1691. inserta, pro stabiliendo discrimine Extensionis, et materiae; caeterum extensionem concipio ut ordinem coexistendi partium extra partes, qui per distantias explicatur, seu magnitudinem viae brevissimae ab uno distantium ad aliud. Quaeris deinde utrum extensio sit modus corporis, an aliquid absolutum? Et posterius tibi magis placet. Nam corpus consistere in inertia naturali, formaliter inextensum esse. Jam ut virtus activa non est modificatio rei passivae; ita extensio non erit modificatio rei per se inextensae. Hoc argumentum a simili hic non nisi ad verisimilitudinem valere ipse haud dubie agnoscis. Videamus, an aliqua subsit sufficiens. Ac primum comparationi objici posse videtur; virtutem activam esse novam perfectionem, sed extensio, seu positio partium extra partes potius imperfectio est, cum faciat rem obnoxiam destructioni naturali. Deinde materia, seu passivum, non exigit virtutem activam, ita ut materia naturaliter in virtutem activam prorumpat, nisi miraculo impediatur. Sed talis est materia, ut naturaliter habitura sit extensionem, nisi impediatur per divinam omnipotentiam. Unde etiam confirmari videtur, esse modificationem; nam nihil aliud substantia exigit, quam sui modificationes. Denique si extensio nihil aliud est, quam ordo, secundum quem partes sunt extra partes, profecto nihil aliud est, quam modificatio materiae. Extensionem concipere ut absolutum ex eo fonte oritur, quod spatium concipimus per modum substantiae, cum non magis sit substantia quam tempus. Itaque recte scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata. Secus sentientes in miras se inducunt difficultates. Sublatis monadibus manere extensionem non magis verum puto, quam sublatis rebus manere numeros.

Non video, quomodo concipi possit realizans phaenomena esse extra substantiam. Nam istud realizans efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, id est, composita erunt mera phaenomena; Et in hoc me prorsus cum scholasticis sentire arbitror; eorumque materiam primam, et formam substantialem, potentias nempe passivam, et activam, primitivas compositi, et completum ex iis resultans, revera arbitror esse illud vinculum substantiale, quod urgeo.

Cum dixi, vinculum substantiale esse principium actionis compositi, objicis primo, substantiam compositam sitam esse in monadibus substantialiter modificatis: Sed hoc non admitto, et quid est monades substantialiter modificari? Ego putem nihil modificari substantialiter. Et profecto cum verum substantiae indicium sit actio, nisi ipsa substantia composita, quatenus composita est, agit, non erit substantia composita, sed merum phaenomenon, nihil habens praeter monades, et singularum modificationes; nulla invicem reali connexione, neque Physica (quam dudum excludo) neque Metaphysica, quae fit per unionem. Objicis secundo, vinculum substantiale esse principium resistentiae; ita est,

nempe compositi, est enim ipsa, ut sic dicam, potentia passiva compositi. Sed ita, inquies, extensio erit principium resistentiae. Ego vero nego hoc sequi, extensio enim longissime differt a potentia passiva, cum nihil nisi situm exprimat ejus, quod jam potentiam passivam habet. Ita candide dicere possum, nihil esse in objectionibus istis quod memorari posse videatur. Et ex adverso, non videre me quomodo substantia nova formaliter oriatur, nisi per nova quaedam substantialia attributa. Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento. Aliud discrimen vix invenies, etsi animum intendas.

EPISTOLA XXX.

Reverendissime pater, fautor honoratissime.

Uti in Geometria interdum contingit, ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur; de quo genere ratiocinandi apud Euclidem aliquando reperto, Cardanus, Clavius, aliique egere: Ita si quis fingat, mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius; quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo si quis fingat, totum Universum loco moveri servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit; quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest, quam distantia corporum; Verbo, sunt ordines, non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque nisi aeternus sit mundus, quocunque tempore coepisse dicatur, perinde est: Et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro aeternitate Mundi. Sequeretur enim Deum aliquid praeter rationem fecisse, neque enim possibile est rationem dari, hujus potius quam alterius temporis initialis; cum discrimen ullum assignari non possit. Sed ex hoc ipso, quod discrimen assignari non potest, judico etiam nullam esse diversitatem. Potuit ergo citius oriri mundus, sed tunc statuendus erit aeternus.

Materiam naturaliter exigere extensionem, est partes ejus naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi. An hoc negabis?

Eo ipso, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua.

In tuo arbitrio est, vinculum realizans composita, appellare modum substantialem. Sed *tunc* modum usurpas alio sensu, quam solemus. Revera enim substantiae compositae basis erit. Sed *iste* modus est res durabilis, non modificatio quae nascitur, et perit. Non tamen est modus monadum, quia sive ponas, sive tollas, nihil in monadibus mutatur.

Non dico inter materiam, et formam dari medium vinculum, sed ipsam compositi formam substantialem, et materiam primam sensu scholastico sumtam, id est potentiam primitivam, activam, et passivam, ipsi vinculo, tanquam essentiae compositi inesse. Interim vinculum hoc substantiale naturaliter, non essentialiter vinculum est. Exigit enim monades, sed non essentialiter involvit, quia existere potest sine monadibus, et monades sine ipso.

Si realizans phaenomena praesupponeret aliquid praeter monades, jam compositum esset realizatum contra hypothesin. Quicquid existit praeter Monades, et Monadum modificationes, realizantis phaenomena consectarium est.

Etiam verae substantiae compositae non gignuntur, nisi ad sensum; nam, ut saepe *dixi*, *non* tantum anima, sed et animal manet. Non *oriuntur*, vel occiduunt nisi modificationes et (ex substantiatis) aggregata; id est accidentia vel entia per accidens.

At ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Nec ipse aliter ratione convincere poteris aliquem, qui contenderet se solum existere, alios a se tantum somniari. Sed ratio datur privilegii existentium prae non existentibus, seu cur non omnia possibilia existant. Caeterum etsi nullae existerent creaturae praeter percipientem, ordo perceptus ostenderet sapientiam divinam. Itaque nullus hic circulus, quanquam etiam sapientia DEI a priori, non ex solo phaenomenorum ordine habeatur. Ex eo enim, quod contingentia reperiuntur, reperitur Ens necessarium, id intelligens, ut in Theodicaea ostendi. Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum *veracitas* in eo consistit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experimentis inaedificatas probe sequamur.

Substantia agit quantum potest, *nisi impediatur*; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa. Autor rerum eas sibi invicem accommodavit, altera pati dicitur, dum ejus consideratio alterius considerationi cedit.

Aggregatum resolvitur in partes, non substantia composita; quae partes componentes exigit tantum, verum non ex iis essentialiter constituitur, alioqui foret aggregatum. Agit mechanice, quia in se habet vires primitivas, seu essentiales, et derivativas, seu accidentales.

Est Echo monadum, ex sua constitutione, qua semel posita exigit monades, sed non ab iis pendet. Etiam anima est Echo externorum, et tamen ab externis est independens.

Quia nec monades, nec substantiae compositae partiales de substantia composita totalis essentia sunt; ideo salvis monadibus, vel aliis ingredientibus, substantia composita tolli potest, et vice versa.

Si corpora mera essent phaenomena, existerent tamen ut phaenomena, velut Iris.

Ais, corpora posse esse aliud quam phaenomena, etsi non sint substantiae. Ego puto, nisi dentur substantiae corporeae, corpora in phaenomena abire. Et ipsa aggregata nihil aliud sunt, quam phaenomena, cum praeter monades ingredientes, caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. Praeterea si sola monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest. Si nihil existeret substantiale praeter monades, seu si composita essent mera phaenomena, extensio ipsa nil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis, et eo ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent. Quod vero additur monadibus ut phaenomena realizentur, non est modifiatio monadum, quia nihil in earum perceptionibus mutat. Ordines enim, seu relationes, quae duas monades jungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente; hanc relationem non intelliges, nisi addas vinculum reale, seu substantiale aliquid, quod sit subjectum communium, seu conjungentium praedicatorum et modificationum. Neque enim puto a te statui accidens, quod simul insit duobus subjectis, et unum, ut sic dicam, pedem in uno, alterum in altero habeat.

Quantitas continua non addit impenetrabilitatem (nam ea etiam loco tribuitur) sed materia. Et vos ipsi statuitis impenetrabilitatem exigi tantum a materia, non esse de ejus essentia.

Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens; sed consistit in vi activa, et passiva primitiva, ex quibus oriuntur qualitates, et actiones, passionesque compositi, quae sensibus deprehenduntur, si plus quam phaenomena esse ponantur.

Dicis, modificari substantialiter esse monades habere modum, qui eas faciat naturale principium operationum. Sed quid, quaeso, ille modus est-ne qualitas? est-ne actio? Mutatne monadum perceptiones? Nihil tale dici debet; revera substantia est, non monadum modus; etsi naturaliter ei monades respondeant. Monades non sunt principium operationum ad extra. Nescio quid te adigat, ut substantialitatem compositi facias monadum modum, id est, revera accidens. Non est opus ut statuamus substantias oriri, interireque, imo si statuimus, evertemus substantiae naturam, recidemusque in aggregata, seu Entia per accidens. Quod vulgo substantias dicunt, revera non sunt, nisi substantiata. Philosophi Peripatetici, dum generationem, et corruptionem veram substantiarum crediderunt, in difficultates inexplicabiles inciderunt circa originem formarum, aliaque; quae omnia meo explicandi modo cessant.

Ita est, ut ais, ubi substantia illa absoluta realizans Phaenomena, ponitur, statim habetur substantia compositi, sed a Deo regulariter agente non ponitur, nisi dentur ingredientia; nempe monades, aut aliae substantiae compositae partialesque. Interim haec ingredientia formaliter non insunt; exiguntur, non necessario requiruntur. Itaque miraculo abesse possunt, id est, ista ingredientia non sunt formaliter constitutiva; sunt constitutiva in aggregatis, non in veris substantiis. Dices, cum substantia composita abest, monades vero, vel ingredientia, non adsunt, nemo dicet adesse compositum. Respondeo, nemo dicet, nisi edoctus sit, esse miraculum: Sic nemo dicet, Corpus Christi adesse in Eucharistia, nisi edoctus hoc miraculose fieri.

Ignosce, quod saltatim scribo, et ideo fortasse non semper satisfacio; nam ad anteriora scripta recurrere non possum. Inde interdum quaedam species contradictionis fortasse orietur. Re tamen excussa erit fortasse magis in modo enuntiandi, quam rebus. Nescio, an, ubi, et quomodo dixerim modificationem rei non extensae facere rem extensam.

Omnis perfectio meo judicio ad lineam sapientiae pertinet. Porro linea sapientiae eo tendit, ut perfectio maxima introducatur, quam res capit. Itaque si quae perfectiones sunt aliis compatibiles, non omittentur. Et talis est perfectio harmoniae praestabilitae, quae etiam alioribus rationibus nititur. Caeterum ipsa cujusque monadis relatio fa-

Digitized by Google

cit, ut in se invicem non agant, cum unaquaeque sufficiat omnibus, quae in ipsa contingunt; quicquid in ipsis addes inane est.

Quaeris tandem, per quod mea substantia composita differat ab Entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi, esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena; Monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi Phaenomena. Caeterum Entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: Et ita, si Monas sumatur cum Entelechia, continebit formam subsantialem animalis.

Nil prohibet quin Echo possit esse fundamentum aliorum, praesertim si sit Echo originaria.

Si monades rigorose loquendo, substantiis compositis accidunt, etsi sint naturaliter iis connexae; velle ut hae tollantur, est scrupulositatem Graecorum quorundam renovare, qui etiam accidentia panis et vini sublata esse contendunt. Denique non sunt augenda miracula praeter necessitatem. Revera monades pertinent ad quantitatem quam superesse Scholastici ipsi volunt. Non est parvum, id omne adesse unius substantiae, abesse alterius, quod phaenomena realizet. Breviter: ex his duabus positionibus dari substantiam compositam, phaenomenis realitatem tribuentem, et substantiam naturaliter, nec oriri, nec occidere, mea cuncta hic consequuntur; quamquam revera ex sola prima positione, seu ex solo postulato, quod phaenomena habeant realitatem extra percipiens videatur tunc demonstrari posse Philosophia Peripatetica emendata. Nam quod substantia non oriatur, nec occidat, vel ex eo confici potest, quia alias incidemus in perplexitates. Ex his porro oritur discrimen formale inter substantiam compositam, et monadem, rursusque inter substantiam compositam, et aggregatum; atque etiam independentia compositae ab ingredientibus, a quibus composita dicitur, etsi ex iis non sit aggregata. Atque hinc etiam substantiam, ac ipsam compositam (verbi gratia hominis, animalis) eandem numero manere dicimus, non tantum apparenter, sed et vere, etsi ingredentia perpetuo mutentur, et sint in continuo Fluxu. Et sic ingredentia ipsa, ponamus a substantia per naturam separari paulatim, et particulatim, quidni admittas, per miraculum separationem ut sic loquar, totatim, et simul, sublata omni substantia composita, seu phaenomena realizante, quae est in re terrena, substituto realizante phaenomena in re coelesti: Itaque non puto, me a doctrina scholarum circa substantias corporeas abire, nisi in hoc uno, quod verae substantiae, sive simplicis, sive compositae, generationem, et corruptionem tollo, quia nec necessarias, nec explicabiles esse reperio; atque ita philosophiam istam innumeris difficultatibus libero. Sed ita substantiam corpoream, seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constuit nisi unum per accidens.

Ad ea, quae de punctis Zenoniis dixisti addo, ea non esse nisi terminos, itaque nihil componere posse: sed et monades solae continuum non component, cum per se careant omni nexu quaelibet monas est tanquam mundus separatus. At in materia prima (nam secunda aggregatum est) seu in passivo substantiae compositae involvitur continuitatis fundamentum, unde verum oritur continuum ex substantiis compositis juxta se positis, nisi a Deo supernaturaliter tollatur extensio, ordine inter coexistentia illa quae se penetrare censentur sublato. Et hoc sensu fortasse dixi, extensionem esse modificationem materiae primae, seu formaliter non-extensi. Sed hoc genus modalitatis medium est inter attributa essentialia, et accidentia, consistit enim in attributo naturali perpetuo, quod non nisi supernaturaliter mutari potest.

Credebam ego, et pro certo tibi scripseram, Lamindum Pritanium esse Bernardum Trevisanum Nobilem Venetum. Sed hoc nuper in dubium vocavit Diurnalista Batavus, qui Ludovicum Muratorium Comachiensibus pro Mutinae Duce scriptis notum, auctorem facit.

Quod hominem in conversione glacici quae frangitur comparavi, accipiendum est pro natura cujusque subjecti. Resistentia, quae in homine per gratiam separatur, est vitalis, cum consistat in praejudiciis intellectus, et passionibus voluntatis.

Rogo, ut data occasione, salutandi Domini de Cochenheim, et rerum Sinensium et Japonensium, atque etiam R. P. Fonsecae mihi conciliandi memor esse velis. Circa libros ob absentiam Aulae nunc mandata tardius habentur, praesertime um Regem primariosque Ministros speremus.

Cogitavi aliquando quid uni ex vestris dicendum foret, qui omnem substantiam compositam, seu omne realizans phaenomena, tanquam superfluum tollere vellet. Hoc posito, substantia corporis ipsius consisteret in phaenomenis constitutivis, ut accidentia consistunt in phaenomenis resultantibus, quemadmodum natura albi consistit in bullis, instar spumae, vel simili aliqua contextura, cujus perceptio est in nobis inobservata. Accidens vero alibi consisteret in perceptione illa observata, per quam album agnoscimus. Itaque si Deus vel-

let pro albo substituere nigrum, servatis accidentibus albi, efficeret, ut omnes percipientes (in mutuo enim percipientium consensu consistit phaenomeni veritas) retinerent perceptionem albi observatam, et ejus effectus, seu perceptionem resultantis ex constitutivo; sed perceptionem inobservatam haberent non spumarum, seu monticulorum, (id est texturae album facientis), sed vallium, seu texturae facientis nigrum. Itaque omnes perceptiones observabiles panis manerent, sed pro phaenomenis constitutivis (quae etiam a nobis percipiuntur, sed inobservabiliter) phaenomenorum constitutivorum, seu inobservabilium carnis perceptio universalis substitueretur. Vale. Ita precatur Hanoverae 29. Maii 1716.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

P. S. Ignosce, quaeso, perturbatissimae scriptioni meae.

Has literas multo citius mittere constitueram; sed varia intercessere.

Quid de Domino van Drieids, quem putem favore tuo non indignum? Hortatus sum, ut vestros, quemadmodum par est, colat, frigiscula ex animo deleat. Id se facturum spondet.

XCVII.

DEUX LETTRES A Mr. BOURGUET.

1716.

(Leibn. Opp. ed. Dutens. Tom. II. P. I. p. 355.)

LETTRE VI.

Monsieur,

Je viens de recevoir l'honneur de votre lettre, et je vous remercie d'abord de la bonté que vous avez eue de donner pour moi à un ami des graines de vers à soie. Il est encore tems sans doute de les envoyer durant le mois d'Avril, et même au commencement de Mai; car dans les Alpes et en Allemagne les chaleurs ne viennent pas si tôt. En tout cas il vaut mieux le hazarder: je souhaite que les graines soient de bonne race. En mettant le papier dans une petite boëte de fer blanc, je crois que les graines demeureront plus fraiches.

A l'égard de la comparaison entre l'instant et l'unité, j'ajoute encore que l'unité est une partie du nombre plus grand que l'unité; mais que l'instant n'est pas à proprement parler une partie du tems. Car dans le stile au moins des Mathématiciens le tout et la partie doivent être homogènes.

Quant à la grande question, s'il est possible de démontrer par raison quelle hypothèse, savoir du rectangle, du triangle ou de l'hyperbole [1]), est préférable dans la constitution de l'Univers, je crois qu'il faudroit s'attacher à un raisonnement rigoureux en bonne forme. Car comme en Métaphysique on n'a pas l'avantage des Mathématiciens de pouvoir fixer les idées par des figures, il faut que la rigueur du raisonnement y supplée, laquelle ne peut guères être obtenue en ces matières qu'en observant la forme Logique. C'est ce que j'ai observé plus d'une fois; et j'ai remarqué que Mr. Descartes et Spinosa s'écartant de la rigueur de la forme dans leurs prétendues démonstrations Métaphysiques, sont tombés dans des paralogismes. Ainsi je vous prie, Monsieur, de penser, comment vous pourriez réduire vos raisonnemens là-dessus à une forme due; car je n'en vois pas encore le

[1]) Adhibuerat Leibnitius, cum in Ep. IV. ad Bourguetum (v. p. 737.) de eo ageret num natura semper eadem maneat an perfectior evadat, figuras geometricas easque literis instruxerat. Quippe litera A designaverat duas lineas parallelas quae cum eandem semper servent distantiam perpendiculis conjunctae rectangulum forment; — literam B imposuerat figurae Hyperbolam cum Asymptote repraesentanti, inter quas distantia etsi usque ad infinitum decrescit tamen numquam desinit. Denique litera C inscripta erat duabus lineis rectis sese secantibus, quae dum conjunguntur trianguli latera se exhibent. Quas figuras hic Bourgueto in memoriam revocat.

moyen. Sans cela il y aura toujours des remarques et des répliques à faire, sans qu'on sache, si l'on est bien avancé ou non.

Vous avez raison, Monsieur, de dire que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur système doit recevoir d'abord toute la perfection dont il est capable. Car si cette conséquence étoit bonne, l'hypothèse du Rectangle seroit démontrée.

Je crois aussi que le résultat en est véritablement infini, et ne doit pas être comparé à une suite infinie de nombres dont la somme est finie. Mais un infini pour parler selon notre portée, est plus grand qu'un autre, par exemple, la somme de cette série $\frac{1}{1} + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \frac{1}{5}$ etc. à l'infini est infini et surpasse tout nombre assignable; mais cependant la somme de cette autre série $\frac{1}{1} + \frac{1}{3} + \frac{1}{5} + \frac{1}{7} + \frac{1}{9}$ etc. à l'infini est infiniment plus grande que la précédente. Ainsi la perfection du système, tout infinie qu'elle seroit, ne seroit pas pour cela la plus grande possible, mais y approcheroit toujours.

Les idées ou essences sont toutes fondées sur une nécessité indépendante de la sagesse, de la convenance et du choix; mais les existences en dépendent.

Quand même le Rectangle auroit lieu, il n'y auroit point de production de la sagesse coëternelle avec elle; car ses productions changent toujours. Une production nécessaire ne doit point être sujette au changement.

Chaque état de l'Univers est toujours limité en perfection, quand même le précédent seroit égal en perfection au suivant: car tous deux ensemble enveloppent plus de perfections, que l'un seul. C'est aussi pour cela que le changement est à propos, afin qu'il y ait plus d'espèces ou formes de perfection, quand même elles seroient égales en degrés. Encore en Dieu l'idée de l'ouvrage précède toujours l'ouvrage; l'état présent des choses étoit toujours préconnu.

Vous avez raison, Monsieur, de juger que Madame la Princesse de Galles doit avoir une élévation d'esprit admirable, puisqu'elle entre si avant dans des matières si sublimes. Je vous dirai pour le confirmer, qu'elle a lu la Théodicée plus d'une fois, et avec goût; et qu'elle s'est moquée de ceux qui l'avoient voulu détourner de cette lecture, sous prétexte que les choses y étoient trop abstraites.

Le Professeur de Lausanne n'étoit pas obligé de connoître mon Harmonie préétablie, mais n'y entendant rien, il pouvoit se dispenser de la mépriser. Le meilleur est que son jugement là-dessus ne sera point mis en ligne de compte, non plus que celui de Mr. Puffendorf sur la question si la moralité dépend de la volonté de Dieu. Il s'est mis un peu trop en colère, voyant que je ne faisois pas un assez grand cas de son auteur sur cette matière de la source de la moralité. Au reste je suis avec passion etc. A Hannover ce 3. d'Avril 1716.

P. S. La nouvelle du massacre des Jésuites à la Chine a été fausse. Le Monarque de la Chine s'est réconcilié avec son héritier. Le Roi de Portugal sollicite pour les Jésuites en Cour de Rome, et ne veut point qu'on publie à Macao la Constitution du Pape contre les Rites chinois. Les Moscovites continuent toujours leur Caravane pour aller à la Chine. Il y a à Pekin un Temple de la Religion Grecque.

Mr. Hobbes a déjà eu la pensée que la Lune tournoit à l'entour de son axe. Il faut joindre les raisonnemens aux observations. Mr. Flamstead, grand observateur Anglois, m'a fait savoir, qu'il n'est pas encore d'accord avec Mr. Newton en bien des choses. Si le mouvement de la Lune étoit assez connu, nous aurions déjà les longitudes en Mer.

LETTRE VII.

Monsieur,

Comme vous m'avez demandé une recommandation pour Mr. Malpac, j'ai écrit en droiture à Mr. Chamberlaine, personnage célèbre, Auteur de l'Etat présent de la Grande Brétagne, et je l'ai prié d'être favorable à Mr. Malpac, s'il vient le trouver à Londres. Il y a une espèce de conférence ou assemblée chez Mr. Chamberlaine, de sorte que sa connaissance servira à Mr. Malpac pour en avoir encore d'autres.

Il est très sûr que chaque état de l'Univers enveloppe l'infini; et même qui plus est, chaque partie de l'Univers en enveloppe aussi, dont la raison est que chaque Partie de la matière est actuellement sousdivisée et contient quelque variété réglée. Autrement il y auroit dans la Nature quelque chaos, ou au moins quelque chose d'informe.

Mr. Clark pour combattre ma máxime, que rien n'arrive sans une raison suffisante, et pour soutenir que Dieu fait quelque chose par une pure volonté absolument sans aucune raison, a allégué que l'espace étant par-tout uniforme, il est indifférent à Dieu d'y placer les corps. J'ai répondu que cela même prouve que l'espace n'est pas un être absolu, mais un ordre, ou quelque chose de relatif, et qui ne seroit qu'idéal, si les corps n'y existoient

point. Autrement il arriveroit quelque chose dont il n'y auroit aucune raison déterminante. Je dis encore là-dessus, qu'il en est de l'espace comme du tems; que le tems séparé des choses n'est pas un être absolu, mais une chose idéale; et que pour cette raison on ne peut point demander, pourquoi Dieu n'a pas créé le Monde mille ans plutôt? car le tems n'étant que ce rapport des successions, ce seroit la même chose, et la différence ne consiste que dans une fiction mal entendue. Autrement il faudroit avouer que Dieu auroit fait quelque chose sans raison, ce qui étant une absurdité, il faudroit recourir à l'éternité du Monde.

Si le Rectangle avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la Sagesse Divine seroient coëternelles avec elle, et que chaque substance auroit été éternelle a parte ante, comme je crois qu'elle le sont toutes a parte post.

La doctrine des Comètes est encore assez obscure, et l'immense grandeur de leurs queues est fort embarrassante: la postérité en jugera mieux que nous, après un grand nombre d'observations.

Les observations Astronomiques les plus utiles pour à présent, seroient celles qui serviroient à régler le cours de la Lune, que nous ne connoissons pas encore avec assez de précision.

J'ai fait ma cour au Czar aux eaux de Pirmont, et aussi ici, puisque Sa Majesté est demeurée deux nuits après son retour des eaux à une maison de plaisance toute proche d'ici. Je ne saurois assez admirer la vivacité et le jugement de ce grand Prince. Il fait venir des habiles gens de tous côtés, et quand il leur parle, ils en sont tout étonnés, tant il leur parle à propos. Il s'informe de tous les arts mécaniques: mais sa grande curiosité est pour tout ce qui a du rapport à la navigation; et par conséquent il aime aussi l'Astronomie et la Géographie. J'espère que nous apprendrons par son moyen, si l'Asie est attachée à l'Amérique. Je suis avec zèle etc.

Hanover ce 2. Juillet 1716.

XCVIII.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

A

Mr. DANGICOURT.

1716.

(Epist. ad diversos ed. Kortholt. Vol. III. p. 283. Leibn. Opp. ed. Dutens Tom. III. p. 499.)

Je suis ravi, qu'un esprit, aussi Mathématicien, que le vôtre s'applique aussi à des recherches philosophiques. Cela aidera à mon dessein de rendre la Philosophie démonstrative. Il me semble que nos sentimens ne sont pas fort éloignés l'un de l'autre. Je suis aussi d'opinon, qu'à parler exactement il n'y a point de substance étendue. C'est pourquoi j'appelle la matière non substantiam sed substantiam. J'ai dit en quelques endroits (peut-être de la Théodicée, si je ne me trompe) que la matière n'est qu'un phénomène réglé et exact, qui ne tromp point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison. Les véritables substances ne sont que les substances simples ou ce que j'appelle Monades. Et je crois qu'il n'y a que de monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. Chaque monade est un miroir de l'univers selon son

point de vue, accompagnée d'une multitude d'autres monades, qui composent son corps organique, dont elle est la monade dominante. Et en elle-même il n'y a que perceptions et tendances à des nouvelles perceptions et appétits, comme dans l'univers de phénomènes il n'y a que figures et mouvemens. La monade donc enveloppe par avance en elle ses états passés ou futurs, en sorte qu'un omniscient l'y peut lire; et les monades s'accordent entr' elles, étant des miroirs d'un même univers à l'infini, quoique l'univers même soit d'une diffusion infinie. C'est en cela que consiste mon Harmonie préétablie. Les monades (dont celles qui nous sont connues sont appelées ames) changent leur état d'elles-même selon les loix des causes finales ou des appétits, et cependant le régne des causes finales s'accorde avec le régne des causes efficientes qui est celui des phénomènes. Cependant je ne dis point que le continuum soit composé de points géométriques, car la matière n'est point le continuum et l'étendue continuelle n'est qu'une chose idéale, consistant en possibilités, qui n'a point en elle des parties actuelles. Les touts intellectuels n'ont des parties qu'en *puissance*. Ainsi la ligne droite n'a des parties *actuelles* qu'autant qu'elle est actuellement sous-divisée à l'infini, mais s'il y avoit une autre ordre des choses, les phénomènes feroient, qu'elle seroit autrement sous-divisée. C'est comme l'unité dans l'Arithmétique, qui est aussi un *tout* intellectuel ou idéal divisible en parties, comme par exemple en fractions, non pas actuellement en *soi*, (autrement elle seroit reduisible à des parties minimes qui ne se trouvent point en nombres), mais selon qu'on aura des fractions assignées. Je dis donc que la matière qui est quelque chose d'actue, ne résulte que des monades c'est-à-dire de substances simples indivisibles, mais que l'étendue ou la grandeur géométriques n'est point composée des parties possibles qu'on y peut seulement assigner, ni résoluble en points, et que les points aussi ne sont ques éxtrémités, et nullement des parties ou composant de la ligne. —

XCIX.

RECUEIL DE LETTRES

ENTRE LEIBNIZ ET CLARKE

SUR DIEU, L'AME, L'ESPACE, LA DUREE ETC.

1715—1716.

(Des Maizeaux Recueil etc. Tom I. Leibn. Opp. Ed. Dutens Tom II., P. I. p. 110.)

PREMIER ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Extrait d'une Lettre de Mr. Leibniz à S. A. R. Madame la Princesse de Galles, écrite au Mois de Novembre, 1715.

1. Il semble que la Religion Naturelle même s'affoiblit extrêmement (en Angleterre). Plusieurs font les ames corporelles, d'autres font Dieu lui même corporel.

2. Mr. Locke et ses Sectateurs doutent au moins, si les ames ne sont point matérielles, et naturellement périssables.

3. Mr. Newton dit que l'Espace est l'organe, dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entiérement de lui, et ne sont point sa production.

4. Mr. Newton et ses Sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'Ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de tems en

tems sa montre, autrement elle cesseroit d'agir. Il n'a pas eu assez de vue, pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de tems en tems par un concours extraordinaire, et même de la racommoder, comme un horloger son ouvrage; qui sera d'autant plus mauvais maître, qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher et d'y corriger. Selon mon sentiment, la même force et vigueur y subsiste toujours, et passe seulement de matière en matière, suivant les loix de la Nature, et le bel ordre préétabli. Et je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la Nature, mais pour ceux de la Grace. En juger autrement, ce seroit avoir une idée fort basse de la sagesse et de la puissance de Dieu.

PREMIÈRE RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Il est vrai, et c'est une chose déplorable, qu'il y a en Angleterre, aussi-bien qu'en d'autres pays, res personnes, qui nient même la Religion Naturelle, ou qui la corrompent extrêmement; mais, après le déréglement des mœurs, on doit attribuer cela principalement à la fausse Philosophie des Matérialistes, qui est directemnet combattue par les principes mathématiques de la Philosophie. Il est vrai aussi, qu'il y a des personnes, qui font l'ame matérielle, et Dieu lui-même corporel; mais ces gens là se déclarent ouvertement contre les principes mathématiques de la Philosophie, qui sont les seuls principes qui prouvent que la matière est la plus petite et la moins considérable partie de l'Univers.

2. Il y a quelques endroits dans les écrits de Mr. Locke, qui pourroient faire soupçonner avec raison, qu'il doutoit de l'immatérialité de l'ame; mais il n'a été suivi en cela que par quelques Matérialistes, ennemis des principes mathématiques de la Philosophie, et qui n'approuvent presque rien dans les ouvrages de Mr. Locke, que ses erreurs.

3. Mr. le Chevalier Newton ne dit pas, que l'Espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses; il ne dit pas non plus, que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent par-tout, aperçoit les choses par sa présence immédiate, dans tout l'Espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe, ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit que comme l'ame, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étoient les choses mêmes qu'elles représentent; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les choses qui sont dans l'Univers, comme l'ame est présente à toutes les images qui se forment dans le cerveau. Mr. Newton considère le cerveau et les organes des sens, comme le moyen par lequel ces images sont Formées et non comme le moyen, par lequel l'ame voit ou aperçoit ces images, lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'Univers, il ne considère pas les choses, comme si elles étoient des images formées par un certain moyen ou par des organes; mais comme des choses réelles, que Dieu lui-même a formées, et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que Mr. Newton a voulu dire par la comparaison, dont il s'est servi, l'orsqu'il suppose que l'Espace infini est, pour ainsi dire, le Sensorium de l'Etre qui est présent partout.

4. Si, parmi les Hommes, un Ouvrier passe avec raison pour être d'autant plus habile, que la machine qu'il a faite continue plus long-tems d'avoir un mouvement réglé, sans qu'elle ait besoin d'être retouchée, c'est parce que l'habileté de tous les ouvriers humains ne consiste qu'à composer et à joindre certaines pièces, qui ont un mouvement, dont les principes sont tout-à-fait indépendans de l'ouvrier; comme les poids et les ressorts, etc. dont les forces ne sont pas produites par l'ouvrier, qui ne fait que les ajuster et les joindre ensemble. Mais il en est tout autrement à l'égard de Dieu, qui non seulement compose et arrange les choses, mais encore est l'Auteur de leurs puissances primitives, ou de leurs forces mouvantes, et les conserve perpétuellement. Et par conséquent, dire qu'il ne se fait rien sans sa Providence et son inspection, ce n'est pas avilir son ouvrage, mais plutôt en faire connoître la grandeur et l'excellence. L'idée de ceux qui soutiennent, que le Monde est une grande machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'horloger; cette idée, dis je, introduit le Matérialisme et la Fatalité; et sous prétexte de faire Dieu une Intelligentia Supramundana, elle tend effectivement à bannir du Monde la Providence et le gouvernement de Dieu. J'ajoute que par la même raison qu'un Philosophe peut s'imaginer que tout se passe dans le Monde, depuis qu'il a été créé, sans que la Providence y ait aucune part, il ne sera pas difficile à un Pyrrhonien de pousser les raisonnemens plus loin, et de supposer que les choses sont allées de toute éternité, comme

elles vont présentement, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une Création, ou un autre Auteur du Monde, que ce que ces sortes de raisonneurs appellent, la Nature très-sage et éternelle. Si un Roi avoit une Royaume, où tout se passeroit, sans qu'il y intervint, et sans qu'il ordonnât de quelle manière les choses se feroient; ce ne seroit qu'un Royaume de nom par rapport à lui; et il ne mériteroit pas d'avoir le titre de Roi ou de Gouverneur. Et comme on pourroit soupçonner avec raison que ceux qui prétendent, que dans un Royaume les choses peuvent aller parfaitement bien, sans que le Roi s'en mêle: comme on pourroit, dis-je, soupçonner qu'ils ne seroient pas fâchés de se passer du Roi; de même, on peut dire que ceux qui soutiennent que l'Univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et le gouverne continuellement, avancent une Doctrine qui tend à le bannir du Monde.

SECOND ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réplique au premier Ecrit de Mr. Clarke.

1. On a raison de dire dans l'Ecrit donné à Madame la Princesse de Galles, et que son Altesse Royale m'a fait la grace de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses, les principes des Matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter, que les Principes Mathématiques de la Philosophie sont opposés à ceux des Matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes; excepté que les Matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Epicure, et de Hobbes, se bornent aux seuls Principes Mathématiques, et n'admettent que des corps; et que les Mathématiciens Chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les Principes Métaphysiques, qu'il faut opposer à ceux des Matérialistes. Pythagore, Platon, et en partie Aristote, en ont eu quelque connoissance; mais je prétends les avoir établis démonstrativement, quoiqu'exposés populairement, dans ma Théodicée. Le grand fondement des Mathématiques, est le principe de la contradiction, ou de l'identité, c'est-à-dire, qu'une énonciation ne sauroit être vraie et fausse en même tems; et qu'ainsi A est A, et ne sauroit être non A. Et ce seul Principe suffit pour démonter toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est-à-dire, tous les Principes Mathématiques. Mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma Théodicée; c'est le Principe de la Raison suffisante; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la Mathématique à la Physique dans son livre de l'Equilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand Principe de la Raison suffisante. Il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. Or par ce principe seul, savoir qu'il faut qu'il y ait une Raison suffisante, pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autrement, se démontre la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique, ou de la Théologie Naturelle; et même en quelque façon les Principes Physiques indépendans de la Mathématique, c'est-à-dire, les Principes Dynamiques, ou de la force.

2. On passe à dire, que selon les *Principes* Mathématiques, c'est-à-dire, selon *la Philosophie* de Mr. Newton (car les Principes Mathématiques n'y décident rien), la Matière est *la* partie la moins considérable de l'Univers. C'est qu'il admet, outre la matière, un espace vuide; et que, selon lui, la matière n'occupe qu'une très-petite partie de l'espace. Mais Démocrite et Epicure ont soutenu la même chose, excepté qu'ils différoient en cela de Mr. Newton du plus au moins; et que peut-être selon eux, il y avoit plus de matière dans le monde, que selon Mr. Newton. En quoi je crois qu'*ils* étoient préférables; car plus il y a de la matière, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance; et c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vuide du tout.

3. Il se trouve expressément dans l'Appendice de l'Optique de Mr. Newton, que l'espace est la Sensorium de Dieu. Or le mot Sensorium a toujours signifié l'organe de la Sensation. Permis à lui et à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement. Je ne m'y oppose pas.

4. On suppose que la présence de l'ame suffit pour qu'elle s'aperçoive de ce qui se passe dans le cerveau; mais c'est justement ce que le Père Mallebranche et toute l'école Cartésienne nie, et a raison de nier. Il faut tout autre chose que la seule présence, pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque manière d'influence. L'espace, selon Mr. Newton, est intimément présent au corps qu'il contient, et qui est commensuré

avec lui; s'ensuit-il pour cela que l'espace s'aperçoive de ce qui se passe dans le corps, et qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti? Outre que l'ame étant indivisible, sa présence immédiate qu'on pourroit s'imaginer dans le corps, ne seroit que dans un point. Comment donc s'apercevroit-elle de ce qui se fait hors de ce point? Je prétends d'être le premier qui ait montré comment l'ame s'aperçoit de ce qui se passe dans le corps.

5. La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout, n'est pas sa simple présence, mais encore son opération; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. Mais les ames n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les ames, leur correspondance mutuelle ne sauroit être expliquée par la présence.

6. La véritable raison qui fait louer principalement une machine, est plutôt prise de l'effet de la machine, que de sa cause. On ne s'informe pas tant de la puissance du Machiniste, que de son artifice. Ainsi la raison qu'on allègue pour louer la machine de Dieu, de ce qu'il l'a faite toute entière, sans avoir emprunté de la matière de déhors, n'est point suffisante. C'est un petit détour, où l'on a été forcé de recourir. Et la raison qui rend Dieu préférable à un autre Machiniste, n'est pas seulement parce qu'il fait le tout, au lieu que l'artisan a besoin de chercher sa matière: cette préférence viendroit seulement de la puissance; mais il y a une autre raison de l'excellence de Dieu, qui vient encore de la sagesse. C'est que sa machine dure aussi plus long-tems, et va plus juste, que celle de quelque autre Machiniste que ce soit. Celui qui achète la montre, ne se soucie point si l'ouvrier l'a faite toute entière, ou s'il en a fait faire les pièces par d'autres ouvriers, et les a seulement ajustées; pourvu qu'elle aille comme il faut. Et si l'ouvrier avoit reçu de Dieu le don jusqu'à créer la matière des roues, on n'en seroit point content, s'il n'avoit reçu aussi le don de les bien ajuster. Et de même, celui qui voudra être content de l'ouvrage de Dieu, ne le sera point par la seule raison qu'on nous allègue.

7. Ainsi il faut que l'artifice de Dieu, ne soit point inférieur à celui d'un ouvrier; il faut même qu'il aille infiniment au delà. La simple production de tout, marqueroit bien la puissance de Dieu; mais elle ne marqueroit point assez sa sagesse. Ceux qui soutiendront le contraire, tomberont justement dans le défaut des Matérialistes et de Spinoza, dont ils protestent de s'éloigner. Ils reconnoîtroient de la puissance, mais non pas assez de sagesse dans le principe des choses.

8. Je ne dis point que le monde corporel est une machine ou une montre qui va sans l'interposition de Dieu, et je presse assez que les créatures ont besoin de son influence continuelle; mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction, autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remédié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablies.

9. Ce sentiment n'exclut point la Providence ou le Gouvernement de Dieu: au contraire, celà le rend parfait. Une véritable Providence de Dieu, demande une parfait prévoyance: mais de plus elle demande aussi, non seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il ait pourvu à tout par des remèdes convenables préordonnés: autrement il manquera ou de sagesse pour le prévoir, ou de puissance pour y pourvoir. Il ressemblera à un Dieu Socinien, qui vit du jour à la journée, comme disoit Mr. Jurieu. Il est vrai que Dieu, selon les Sociniens, manque même de prévoir les inconvéniens; au lieu que, selon ces Messieurs qui l'obligent à se corriger, il manque d'y pourvoir. Mais il me semble que c'est encore un manquement bien grand; il faudroit qu'il manquât de pouvoir, ou de bonne volonté.

10. Je ne crois point qu'on me puisse reprendre avec raison, d'avoir dit que Dieu est Intelligentia Supramundana. Diront-ils qu'il est Intelligentia Mundana, c'est-à-dire, qu'il est l'ame du monde? J'espère que non. Cependant ils seront bien de se garder d'y donner sans y penser.

11. La comparaison d'un Roi, chez qui tout iroit sans qu'il s'en mêlât, ne vient point à propos; puisque Dieu conserve toujours les choses, et qu'elles ne sauroient subsister sans lui: ainsi son Royaume n'est point nominal. C'est justement comme si l'on disoit, qu'un Roi qui auroit si bien fait élever ses sujets, et les maintiendroit si bien dans leur capacité et bonne volonté, par le soin qu'il auroit pris de leur subsistance, qu'il n'auroit point besoin de les redresser; seroit seulement un Roi de nom.

12. Enfin, si Dieu est obligé de corriger les choses naturelles de tems en tems, il faut que cela se fasse ou surnaturellement ou naturellement. Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au miracle pour expliquer les choses naturelles; ce qui est en effet une réduction d'une hypothèse ad absurdum. Car avec les miracles, on peut rendre raison de tout sans peine. Mais si cela se fait naturellement, Dieu ne sera point Intelligentia Supramundana, il sera compris sous la nature des choses; c'est-à-dire, il sera l'Ame du Monde.

SECONDE RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Lorsque j'ai dit que les Principes Mathématiques de la Philosophie sont contraires à ceux des Matérialistes, j'ai voulu dire, qu'au lieu que les Matérialistes supposent que la structure de l'Univers peut avoir été produite par les seuls Principes Méchaniques, de la matière et du mouvement, de la nécessité et de la fatalité; les Principes Mathématiques de la Philosophie font voir au contraire, que l'état des choses (la constitution du Soleil et des Planètes) n'a pu être produit que par une cause intelligente et libre. A l'égard du mot de Mathématique ou de Métaphysique, on peut appeller, si on le juge à propos, les Principes Mathématiques des Principes Métaphysiques, selon que les conséquences métaphysiques naissent démonstrativement des Principes Mathématiques. Il est vrai que rien n'existe sans une raison suffisante, et que rien n'existe d'une certaine manière, plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante pour cela; et par conséquent, lorsqu'il n'y a aucune cause, il ne peut y avoir aucun effet. Mais cette raison suffisante, est souvent la simple volonté de Dieu. Par exemple, si l'on considère pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu, et une autre dans un autre certain lieu, puisque tout lieu étant absolument indifférent à toute matière, c'eût été précisément la même chose vice versa, supposé que les deux portions de matière (ou leurs particules), soient semblables; si, dis-je, l'on considère cela, on n'en peut alléguer d'autre raison, que la simple volonté de Dieu. Et si cette volonté ne pouvoit jamais agir, sans être prédéterminée par quelque cause, comme une balance ne sauroit se mouvoir, sans le poids qui la fait pancher, Dieu n'auroit pas la liberté de choisir; et ce seroit introduire la Fatalité.

2. Plusieurs anciens Philosophes Grecs, qui avoient emprunté leur Philosophie des Phéniciens, et dont la doctrine fut corrompue par Epicure, admettoient en général la matière et le vuide. Mais ils ne surent pas se servir de ces principes, pour expliquer les Phénomènes de la Nature par le moyen des Mathématiques. Quelque petite que soit la quantité de la matière, Dieu ne manque pas de sujets, sur lesquels il puisse exercer sa puissance et sa sagesse; car il y a d'autres choses, outre la matière, qui sont également des sujets, sur lesquels Dieu exerce sa puissance et sa sagesse. On auroit pu prouver par la même raison, que les hommes, ou toute autre espèce de créatures, doivent être infinis en nombre, afin que Dieu ne manque pas de sujets pour exercer sa puissance et sa sagesse.

3. Le mot de Sensorium ne signifie pas *proprement* l'organe, mais le lieu de la Sensation. L'oeil, l'oreille, etc. sont des organes; mais ce ne sont pas des Sensoria. D'ailleurs, Mr. le Chevalier Newton ne dit pas que l'espace est un Sensorium; mais qu'il est (par voie de comparaison), pour ainsi dire, le Sensorium etc.

4. On n'a jamais supposé que la présence de l'ame suffit pour la perception: on a dit seulement que cette présence est nécessaire afin que l'ame aperçoive. Si l'ame n'étoit pas présente aux images des choses, qui sont aperçues, elle ne pourroit pas les apercevoir; mais sa présence ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit aussi une substance vivante. Les substances manimées, quoique présentes, n'aperçoivent rien: et une substance vivante n'est capable de perception, que dans le lieu où elle est présente; soit aux choses mêmes, comme Dieu est présent à tout l'Univers; soit aux images des choses, *comme* l'ame leur est présente dans son Sensorium. Il est impossible qu'une chose agisse, *ou que* quelque sujet agisse sur elle, dans un lieu où elle n'est pas présente; comme il est impossible qu'elle soit *dans* un lieu, où elle n'est pas. Quoique l'ame soit indivisible, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est présente que dans un seul point. L'espace fini, ou infini, est absolument indivisible, même par la pensée; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles mêmes; et cependant l'espace n'est pas un simple point.

5. Dieu n'aperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles; mais parce qu'il est, non-seulement présent par-tout, mais encore un Etre vivant et intelligent. On doit dire la même chose de l'ame dans sa petite sphère. Ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une substance vivante, qu'elle aperçoit les images auxquelles elle est présente, et qu'elle ne sauroit apercevoir sans leur être présente.

6 et 7. Il est vrai, que l'excellence de l'ouvrage de Dieu ne consiste pas seulement en ce que cet ouvrage fait voir la puissance de son Auteur, mais encore en ce qu'il montre sa sagesse. Mais Dieu ne fait pas paroître cette sagesse, en rendant la nature capable de se mouvoir sans lui, comme un horloger fait mouvoir une horloge. Cela est impossible, puisqu'il n'y a point de forces dans la nature, qui soient indépendantes de Dieu, comme les forces des poids et des ressorts sont indépendantes des hommes. La sagesse de Dieu consiste donc en ce qu'il a formé, dès le commencement, une idée

parfaite et complette d'un ouvrage, qui a commencé et qui subsiste toujours, conformément à cette idée, par l'exercice perpétuel de la puissance et du gouvernement de son Auteur.

8. Le mot de Correction, ou de Réforme, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous. L'état présent du Système Solaire, par exemple, selon les loix du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour en confusion; et ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. Mais ce changement n'est que relatif, par rapport à notre manière de concevoir les choses. L'état présent du Monde, le désordre où il tombera et le renouvellement dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé. Il en est de la formation du Monde, comme de celle du corps humain. La sagesse de Dieu ne consiste pas à les rendre éternels, mais à les faire durer aussi long-tems qu'il le juge à propos.

9. La sagesse et la présience de Dieu ne consistent pas à préparer des remèdes par avance, qui guériront d'eux-mêmes les désordres de la Nature, Car, à proprement parler, il n'arrive aucun désordre dans le monde, par rapport à Dieu; et par conséquent, il n'y a point de remèdes; il n'y a point même de forces naturelles, qui puissent agir d'elles-mêmes, comme les poids et les ressorts agissent d'eux-mêmes par rapport aux hommes. Mais la sagesse et la présience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein, que sa puissance met continuellement en exécution.

10. Dieu n'est point une Intelligentia Mundana, ni une Intelligentia Supramundana; mais une intelligence qui est par-tout, dans le monde, et hors du monde. Il est en tout, par-tout, et par-dessus tout.

11. Quand on dit que Dieu conserve les choses, si l'on veut dire par-là, qu'il agit actuellement sur elles, et qu'il les gouverne, en conservant et en continuant leurs êtres, leurs forces, leurs arrangemens et leurs mouvemens, c'est précisément ce que je soutiens. Mais si l'on veut dire simplement, que Dieu en conservant les choses ressemble à un Roi, qui créeroit des sujets, lesquels seroient capables d'agir, sans qu'il eût aucune part à ce qui se passeroit parmi eux; si c'est-là, dis-je, ce que l'on veut dire, Dieu sera un véritable Créateur, mais il n'aura que le titre de Gouverneur.

12. Le raisonnement que l'on trouve ici, suppose que tout ce que Dieu fait, est surnaturel et miraculeux; et par conséquent, il tend à exclure Dieu du gouvernement actuel du monde. Mais il est certain, que le naturel et le surnaturel ne diffèrent en rien l'un de l'autre par rapport à Dieu: ce ne sont que des distinctions, selon notre manière de concevoir les choses. Donner un mouvement réglé au Soleil (ou à la Terre) c'est une chose que nous appellons naturelle: arrêter ce mouvement pendant un jour, c'est une chose surnaturelle selon nos idées. Mais la dernière de ces deux choses n'est pas l'effet d'une plus grande puissance que l'autre; et par rapport à Dieu, elles sont toutes deux également naturelles ou surnaturelles. Quoique Dieu soit présent dans tout l'Univers, il ne s'ensuit point qu'il soit l'ame du monde. L'ame humaine est une partie d'un composé, dont le corps est l'autre partie; et ces deux parties agissent mutuellement l'une sur l'autre, comme étant les parties d'un même tout. Mais Dieu est dans le monde, non comme une partie de l'Univers, mais comme un Gouverneur. Il agit sur tout, et rien n'agit sur lui. Il n'est pas loin de chacun de nous; car en lui nous (et toutes les choses qui existent) avons la vie, le mouvement et l'être.

TROISIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réponse à la seconde Réplique de Mr. Clarke

1. Selon la manière de parler ordinaire, les Principes Mathématiques sont ceux qui consistent dans les Mathématiques pures, comme Nombres, Arithmétique, Géométrie. Mais les Principes Métaphysiques regardent des notions plus générales, comme la Cause et l'Effet.

2. On m'accorde ce Principe important, que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet; ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une de mes démonstrations contre l'Espace réel absolu, idole de quelques Anglois modernes. Je dis Idole, non pas dans un sens Théologique, mais Philosophique; comme le Chancelier Bacon disoit autrefois, qu'il y a Idola Tribûs, Idola Specûs.

3. Ces Messieurs soutiennent donc, que l'Espace et un être réel absolu; mais cela les mène à de grandes difficultés. Car il paroît que cet être doit être éternel et infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'étoit Dieu lui-même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

4. Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre des Coexistences, comme le Temps est un ordre de Successions. Car l'espace marque en termes de possibilité, un ordre des choses qui existent en même temps, entant qu'elles existent ensemble; sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entr'elles.

5. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc, que si l'espace étoit un être absolu, il arriveroit quelque chose dont il seroit impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est encore notre Axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela (supposé que l'espace soit quelque chose en lui même outre l'ordre des corps entre eux), qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'Espace ainsi et non pas autrement; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours (par exemple), par un échange de l'Orient et de l'Occident. Mais si l'Espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeroient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc, que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'Espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un seroit justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; et par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

6. Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plutôt; et que ce même personnage veuille inférer de là, que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement: on lui répondroit, que son illation seroit vraie, si le temps étoit quelque chose hors des choses temporelles; car il seroit impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instans qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instans hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différeroit en rien, et ne sauroit être discerné de l'autre qui est maintenant.

7. On voit par tout ce que je viens de dire, que mon axiome n'a pas été bien pris; et qu'en semblant l'accorder, on le refuse. Il est vrai, dit-on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt q'autrement: Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté, contre l'axiome, ou la règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'indifférence vague, que j'ai montrée chimérique absolument, même dans les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvoit opérer sans agir par raison.

8. On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir, et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence), mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter, ou il n'y a ni sagesse, ni choix.

9. J'avois remarqué, qu'en diminuant la quantité de la matière, on diminue la quantité des objets où Dieu peut exercer sa bonté. On me répond, qu'au lieu de la matière, il y a d'autres choses dans le vuide, où il ne laisse pas de l'exercer. Soit; quoique je n'en demeure point d'accord; car je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière. Mais soit, dis-je: je réponds, que plus de matière étoit compatible avec ces mêmes choses; et par conséquent, c'est toujours diminuer le dit objet. L'instance d'un plus grand nombre d'hommes ou d'animaux ne convient point; car ils ôteroient la place à d'autres choses.

10. Il sera difficile de nous faire accroire, que dans l'usage ordinaire, Sensorium ne signifie pas l'organe de la sensation. Voici les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son Dictionarium Philosophicum, v. Sensitorium: Barbarum Scholasticorum, dit-il, qui interdum sunt Simiae Graecorum. Hi dicunt Αἰσθητήριον. Ex quo illi fecerunt Sensitorium pro Sensorio, id est, Organo Sensationis.

11. La simple présence d'une substance, même animée, ne suffit pas pour la perception. Un aveugle, et même un distrait ne voit point. Il faut expliquer comment l'ame s'aperçoit de ce qui est hors d'elle.

12. Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'ame est tout d'une autre nature. Dire qu'elle est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible; dire qu'elle est toute entière en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un point, la répandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, Idola Tribûs.

13. Si la force active se perdoit dans l'Univers par les loix naturelles que Dieu y a établies, en sorte qu'il eût besoin d'une nouvelle impression pour restituer cette force, comme un ouvrier qui remédie à l'imperfection de sa machine; le désordre n'auroit pas seulement lieu à l'égard de nous, mais à l'égard de Dieu lui-même. Il pouvoit le prévenir, et prendre mieux ses mesures, pour éviter un tel inconvénient: aussi l'a-t-il fait en effet.

14. Quand j'ai dit que Dieu a opposé à de tels désordres des remèdes par avance, je ne dis point que Dieu laisse venir les désordres, et puis les remèdes; mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les désordres d'arriver.

15. On s'aplique inutilement à critiquer mon expression, que Dieu est Intelligentia Supramundana. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est par nier qu'il est dans le monde.

16. Je n'ai jamais donné sujet de douter que la conservation de Dieu est une préservation et continuation actuelle des êtres, pouvoirs, ordres, dispositions et motions; et je crois l'avoir peut-être mieux expliqué que beaucoup d'autres. Mais, dit-on, This is All that I contended for; c'est en cela que consiste toute la dispute. A cela je réponds, Serviteur très-humble. Notre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est, si Dieu n'agit pas le plus régulièrement, et le plus parfaitement? si sa machine est capable de tomber dans des désordres, qu'il est obligé de redresser par des voies extraordinaires? si la volonté de Dieu est capable d'agir sans raison? si l'espace est un être absolu? sur la nature du miracle, et quantité de questions semblables, qui font une grande séparation.

17. Les Théologiens ne demeureront point d'accord de la Thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence par rapport à Dieu, entre le Naturel et le Surnaturel. La plupart des Philosophes l'aprouveront encore moins. Il y a une différence infinie; mais il paroît bien qu'on ne l'a pas bien considérée. Le Surnaturel surpasse toutes les forces des créatures. Il faut venir à un exemple: en voici un, que j'ai souvent employé avec succès. Si Dieu vouloit faire en sorte qu'un corps libre se promenât dans l'Ether en rond, à l'entour d'un certain centre fixe, sans que quelqu'autre créature agît sur lui; je dis que cela ne se pourroit que par miracle, n'étant pas expliquable par les natures des corps. Car un corps libre s'écarte naturellement de la ligne courbe par la tangente. C'est ainsi que je soutiens, que l'attraction, proprement dite, des corps et une chose miraculeuse, ne pouvant pas être expliquée par leur nature.

TROISIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. Ce que l'on dit ici ne regarde que la signification de certains mots. On peut admettre les définitions que l'on trouve ici; mais cela n'empêchera pas qu'on ne puisse appliquer les raisonnemens mathématiques à des sujets physiques et métaphysiques.

2. Il est indubitable, que rien n'existe, sans qu'il y ait une raison suffisante de son existence; et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante de cette manière d'exister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la simple volonté est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine manière; et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère. Voici des exemples de ce que je viens de dire. Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de matière dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous les lieux soient semblables; il n'en a eu aucune autre raison que sa volonté. Et supposé que l'espace ne fût rien de réel, mais seulement un simple ordre des corps; la volonté de Dieu ne laisseroit pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auroient été placées ou rangées dans l'ordre A, B, C, plutôt que dans un ordre contraire. On ne sauroit donc tirer de cette indifférence des lieux aucun argument, qui prouve qu'il n'y a point d'espace réel. Car les différens espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. D'ailleurs, si l'on suppose que l'espace n'est point réel, et qu'il n'est simplement que l'ordre et l'arrangement des corps, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la Terre, le Soleil et la Lune avoient été placés où les

étoiles fixes les plus éloignées se trouvent à présent (pourvû qu'ils eussent été placés dans le même ordre, et à la même distance l'un de l'autre), non-seulement c'eût été la même chose, comme le savant Auteur le dit très-bien; mais il s'ensuivroit aussi que la Terre, le Soleil et la Lune seroient en ce cas là dans le même lieu, où ils sont présentement: ce qui est une contradiction manifeste.

Les Anciens n'ont point dit que tout Espace destitué de corps étoit un Espace imaginaire: ils n'ont donné ce nom qu'à l'espace qui est au-delà du monde. Et ils n'ont pas voulu dire par là, que cet espace n'est pas réel; mais seulement que nous ignorons entièrement quelles sortes de choses il y a dans cet espace. J'ajoute que les Auteurs, qui ont quelquefois employé le mot d'imaginaire pour marquer que l'espace n'étoit pas réel, n'ont point prouvé ce qu'ils avançoient par le simple usage de ce terme.

3. L'Espace n'est pas une substance, un Etre éternel et infini, mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un Etre infini et éternel. L'Espace infini est l'Immensité; mais l'Immensité n'est pas Dieu; donc l'espace infini n'est pas Dieu. Ce que l'on dit ici des parties de l'espace, n'est point une difficulté. L'Espace infini est absolument et essentiellement indivisible: et c'est une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé; car il faudroit qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées; ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. Quoique Dieu soit immense ou présent partout, sa substance n'en est pourtant pas plus divisée en parties, que son existence l'est par la durée. La difficulté que l'on fait ici, vient uniquement de l'abus du mot de partie.

4. Si l'espace n'étoit que l'ordre des choses qui coexistent, il s'ensuivroit que si Dieu faisoit mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vitesse qu'il eût, il ne laisseroit pas d'être toujours dans le même lieu; et que rien ne recevroit aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le Temps n'étoit qu'un ordre de Succession dans les créatures, il s'ensuivroit que si Dieu avoit créé le monde quelques millions d'années plutôt, il n'auroit pourtant pas été créé plutôt. De plus, l'espace et le temps sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

5. On prétend ici que, parce que l'espace est uniforme ou parfaitement semblable, et qu'aucune de ses parties ne diffère de l'autre, il s'ensuit que si les corps qui ont été créés dans un certain lieu, avoit été crées dans un autre lieu (supposé qu'ils conservassent la même situation entr'eux), ils ne laisseroient pas d'avoir été créés dans le même lieu. Mais c'est une contradiction manifeste. Il est vrai que l'uniformité de l'espace prouve, que Dieu n'a pu avoir aucune raison externe pour créer les choses dans un lieu plutôt que dans un autre; mais cela empêche-t-il que sa volonté n'ait été une raison suffisante pour agir en quelque lieu que ce soit, puisque tous les lieux sont indifférens ou semblables, et qu'il y a une bonne raison pour agir en quelque lieu?

6. Le même raisonnement, dont je me suis servi dans la Section précédente, doit avoir lieu ici.

7 et 8. Lorsqu'il y a quelque différence dans la nature des choses, la considération de cette différence détermine toujours un Agent intelligent et très-sage. Mais lorsque deux manières d'agir sont également bonnes, comme dans les cas dont on a parlé ci-dessus, dire que Dieu ne sauroit agir du tout, et que ce n'est point une imperfection de ne pouvoir agir dans un tel cas, parce que Dieu ne peut avoir aucune raison externe pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre; dire une telle chose, c'est insinuer que Dieu n'a pas en lui-même un Principe d'action, et qu'il est toujours, pour ainsi dire, machinalement déterminé par les choses de déhors.

9. Je suppose que la quantité déterminée de matière, qui est à présent dans le monde, est la plus convenable à l'état présent des choses, et qu'une plus grande (aussi-bien qu'une plus petite) quantité de matière, auroit été moins convenable à l'état présent du monde, et que par conséquent elle n'auroit pas été un plus grand objet de la bonté de Dieu.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclenius entend par le mot de Sensorium; mais en quel sens Mr. le Chevalier Newton s'est servi de ce mot dans son livre. Si Goclenius croit que l'oeil, l'oreille, ou quelqu'autre organe des sens, est le Sensorium, il se trompe. Mais quand un Auteur emploie un terme d'Art, et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres Écrivains ont entendu ce même terme? Scapula traduit le mot, dont il s'agit ici, Domicilium, c'est-à-dire, le lieu où l'ame réside.

11. L'ame d'un aveugle ne voit point, parce que certaines obstructions empêchent les images d'être portées au Sensorium, où elle est présente. Nous ne savons pas comment l'ame d'un homme qui voit, aperçoit les images auxquelles elle n'est pas présente; parce qu'un être ne sauroit ni agir, ni recevoir des impressions, dans un lieu où il n'est pas.

12. Dieu étant par-tout, est actuellement présent à tout, essentiellement et substantiellement. Il est vrai que la présence de Dieu se manifeste par son opération; mais cette opération seroit impossible sans la présence actuelle de Dieu. L'ame n'est pas présente à chaque partie du corps; et par conséquent elle n'agit, et ne sauroit agir par elle-même sur toutes les parties du corps, mais seulement sur le cerveau, ou sur certains nerfs, et sur les esprits, qui agissent sur tout le corps, en vertu des loix du mouvement, que Dieu a établies.

13 et 14. Quoique les Forces actives qui sont dans l'Univers, diminuent, et qu'elles aient besoin d'une nouvelle impression, ce n'est point un désordre, ni une imperfection dans l'ouvrage de Dieu; ce n'est qu'une suite de la nature des créatures, qui sont dans la dépendance. Cette dépendance n'est pas une chose qui ait besoin d'être rectifiée. L'exemple qu'on allègue d'un homme qui fait une machine, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici; parce que les forces en vertu desquelles cette machine continue de se mouvoir, sont tout-à-fait indépendantes de l'Ouvrier.

15. On peut admettre les mots d'Intelligentia Supramundana, de la manière dont l'Auteur les explique ici. Mais, sans cette explication, ils pourroient aisément faire naître une fausse idée, comme si Dieu n'étoit pas réellement et substantiellement présent par-tout.

16. Je réponds aux Questions que l'on propose ici: Que Dieu agit toujours de la manière la plus régulière et la plus parfaite: qu'il n'y a aucun désordre dans son ouvrage: que les changemens qu'il fait dans l'état présent de la nature, ne sont pas plus extraordinaires, que le soin qu'il a de conserver cet état: que lorsque les choses sont en elles-mêmes absolument égales et indifférentes, la volonté de Dieu peut se déterminer librement sur le choix, sans qu'aucune cause étrangère la fasse agir; et que le pouvoir que Dieu a d'agir de cette manière, est une véritable perfection. Enfin, je réponds que l'Espace ne dépend point de l'ordre ou de la situation, ou de l'existence des corps.

17. A l'égard des Miracles, il ne s'agit pas de savoir ce que les Théologiens ou les Philosophes disent communément sur cette matière, mais sur quelles raisons ils appuient leurs sentimens. Si un miracle est toujours une action, qui surpasse la puissance de toutes les créatures, il s'ensuivra que si un homme marche sur l'eau, et si le mouvement du Soleil (ou de la Terre) est arrêté, ce ne sera point un miracle, puisque ces deux choses se peuvent faire sans l'intervention d'une Puissance infinie. Si un corps se meut autour d'un centre dans le vuide, et si ce mouvement est une chose ordinaire, comme celui des Planètes autour du Soleil; ce ne sera point un miracle, soit que Dieu lui-même produise ce mouvement immédiatement, ou qu'il soit produit par quelque créature. Mais si ce mouvement autour d'un centre est rare et extraordinaire, comme seroit celui d'un corps pesant, suspendu dans l'air, ce sera également un miracle; soit que Dieu même produise ce mouvement, ou qu'il soit produit par une créature invisible. Enfin, si tout ce qui n'est pas l'effet des forces naturelles des corps, et qu'on ne sauroit expliquer par ces forces, est un miracle; il s'ensuivra que tous les mouvemens des animaux sont des miracles. Ce qui semble prouver démonstrativement, que le savant Auteur a une fausse idée de la nature du miracle.

QUATRIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ.

Ou Réponse à la troisième Réplique de Mr. Clarke.

1. Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a point de choix, et par conséquent point d'élection ni de volonté; puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe.

2. Une simple volonté sans aucun motif (a mere Will), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez réfutée dans la Théodicée.

3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en toute semblables, en quel ordre qu'on voudra; et par conséquent ils ne seront jamais rangés par celui qui ne fait rien qu'avec sagesse. Mais aussi étant l'Auteur des choses, il n'en produira point, et par conséquent il n'y en a point dans la Nature.

4. Il n'y a point deux Individus indiscernables. Un Gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Madame l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'Electrice l'en défia, et il courut longs-tems en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau, ou de lait, regardées par le Microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vuide, par les principes de la véritable Métaphysique.

5. Ces grands Principes de la Raison suffi-

sante et de l'Identité des indiscernables, changent l'état de la Métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen: au lieu qu'autrefois elle ne consistoit presque qu'en termes vuides.

6. Poser deux choses indiscernables, est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse, que l'Univers auroit eu d'abord une autre position du tems et du lieu, que celle qui est arrivée effectivement; et que pourtant toutes les parties de l'Univers auroient eu la même position entre elles, que celle qu'elles ont reçue en effet; est une fiction impossible.

7. La même raison qui fait que l'espace hors du monde est imaginaire, prouve que tout espace vuide est une chose imaginaire; car ils ne diffèrent que du grand au petit.

8. Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété de quelque substance. L'Espace vuide borné, que ses Patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété ou l'affection?

9. Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire, la mensurabilité, ou l'étendue bornée. Or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vuide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses, et non pas quelque chose d'absolu.

10. Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le sauroit détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

11. Dire que l'espace infini est sans parties, c'est dire que les espaces finis ne le composent point; et que l'espace infini pourroit subsister, quand tous les espaces finis seroient réduits à rien. Ce seroit comme si l'on disoit, dans la supposition Cartésienne d'un Univers corporel étendu sans bornes, que cet Univers pourroit subsister, quand tous les corps qui le composent seroient réduits à rien.

12. On attribue des parties à l'espace, p. 19. 3. Edition de la Défense de l'Argument contre Mr. Dodwell; et on les fait inséparables l'une de l'autre. Mais p. 30 de la seconde defense on en fait de parties improprement dites; cela ce peut entendre dans un bon sens.

13. De dire que Dieu fasse avancer tout l'Univers en ligne droite ou autre, sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition *chimérique*. Car deux états indiscernables sont le *même* état, et par conséquent c'est un changement qui *ne* change rien. De plus, il n'y a ni rime ni raison. Or Dieu ne fait rien sans raison; et il est impossible qu'il y en ait ici. Outre que ce seroit agendo nihil agere, comme je viens de dire, à cause de l'indiscernabilité.

14. Ce sont Idola Tribus, chimères toutes pures, et imaginations superficielles. Tout cela n'est fondé, que sur la supposition que l'espace imaginaire est réel.

15. C'est une fiction semblable, c'est-à-dire, impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelque millions d'années plutôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions, ne sauroient répondre à ceux qui argumenteroient pour l'éternité du monde. Car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison n'étant assignable, pourquoi il n'ait point créé le monde plutôt; il s'ensuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou *qu'il ait produit* le monde avant tout tems *assignable*, c'est-à-dire, que le monde soit éternel. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question, pourquoi il n'en a pas été autrement, cesse.

16. Si l'Espace et le Tems étoient quelque chose d'absolu, c'est à-dire, s'ils étoient autre chose que certains ordres des choses, ce qui je dis seroit contradiction. Mais cela n'étant point, l'hypothèse est contradictoire; c'est-à-dire c'est une fiction impossible.

17. Et c'est comme dans la Géométrie, où l'on prouve quelquefois par la supposition même, qu'une figure soit plus grande. C'est une contradiction; mais elle est dans l'hypothèse, laquelle pour cela même se trouve fausse.

18. L'uniformité de l'espace fait qu'il n'y a aucune raison, ni interne, ni externe, pour en discerner les parties, et pour y choisir. Car cette raison externe de discerner, ne sauroit être fondée que dans l'interne: autrement c'est choisir sans discerner. La volonté sans raison seroit *le hazard* des Epicuriens. Un Dieu qui agiroit par une telle volonté, seroit un Dieu de nom. La source des erreurs est, qu'on n'a point de soin d'éviter ce qui déroge aux Perfections Divines.

19. Lorsque deux choses incompatibles sont également bonnes, et que tant en elles que par leur combinaison avec d'autres, l'une n'a point d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune.

20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses

externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire, par ses connoissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

21. Il n'y a point de raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. Ainsi cette limitation ne sauroit avoir lieu.

22. Et supposé cette limitation arbitraire, on pourroit toujours ajouter quelque chose, sans déroger à la perfection des choses qui sont déjà: et par conséquent il faudra toujours y ajouter quelque chose, pour agir suivant le principe de la perfection des opérations divines.

23. Ainsi on ne sauroit dire que la présente quantité de la matière est la plus convenable pour leur présente constitution. Et quand même cela seroit, il s'ensuivroit que cette présente constitution des choses ne seroit point la plus convenable absolument, si elle empêche d'employer plus de matière; il faudroit donc en choisir une autre, capable de quelque chose de plus.

24. Je serois bien aise de voir le passage d'un Philosophe, qui prenne Sensorium autrement que Goclenius.

25. Si Scapula dit que Sensorium est la place où l'Entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de Goclenius.

26. Sensorium a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale seroit, selon Descartes, le Sensorium dans le sens qu'on rapporte de Scapula.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet, que celle qui donne à Dieu un Sensorium. Il semble qu'elle le fait l'Ame du Monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que Mr. Newton fait de ce mot, un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de Mr. Newton, et non pas de celui de Goclenius, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le Dictionaire Philosophique de cet Auteur; parce que le but des Dictionnaires est de remarquer l'usage des termes.

29. Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'ame et du corps qu'on s'imagine; ce qui rendroit encore Dieu l'Ame du Monde.

30. Aussi a-t-on tout dans la comparaison qu'on fait de la connoissance et de l'opération de Dieu avec celle des Ames. Les Ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un Principe représentatif de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connoît les choses, parce qu'il les produit continuellement.

31. Les ames n'opèrent sur les choses, selon moi, que parce que des corps s'accommodent à leurs désirs en vertu de l'harmonie que Dieu y a préétablie.

32. Mais ceux qui s'imaginent que les ames peuvent donner une force nouvelle au corps, et que Dieu en fait autant dans le monde pour redresser les défauts de la machine, approchent trop Dieu de l'Ame, en donnant trop à l'Ame et trop peu à Dieu.

33. Car il n'y a que Dieu qui puisse donner à la Nature de nouvelles forces; mais il ne le fait que surnaturellement. S'il avoit besoin de le faire dans le cours naturel, il auroit fait un ouvrage très-imparfait. Il ressembleroit dans le monde à ce que le vulgaire attribue à l'ame dans le corps.

34. En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'ame sur le corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui, on fait encore que Dieu ressembleroit trop à l'Ame du Monde. Cette affectation encore de blâmer mon expression d'Intelligentia Supramundana, y semble pencher aussi.

35. Les images, dont l'ame est affectée immédiatement, sont en elle-même; mais elles répondent à celles du corps. La présence de l'ame est imparfaite, et ne peut être expliquée que par cette correspondance; mais celle de Dieu est parfaite, et se manifeste par son opération.

36. L'on suppose mal contre moi, que la présence de l'ame est liée avec son influence sur le corps, puisqu'on sait que je rejette cette influence.

37. Il est aussi inexplicable que l'ame soit diffuse par le cerveau, que de faire qu'elle soit diffuse par le corps tout entier. La différence n'est que du plus au moins.

38. Ceux qui s'imaginent que les forces actives se diminuent d'elles-mêmes dans le monde, ne connoissent pas bien les principales loix de la Nature, et la beauté des ouvrages de Dieu.

39. Comment prouveront-ils que ce défaut est une suite de la dépendance des choses?

40. Ce défaut de nos machines, qui fait qu'elles ont besoin d'être redressées, vient de cela même, qu'elles ne sont pas assez dépendantes de l'ouvrier. Ainsi la dépendance de Dieu qui est dans la Nature, bien loin d'être cause de ce défaut, est plutôt cause que ce défaut n'y est point; parce qu'elle est si dépendante d'un Ouvrier trop parfait, pour faire

un ouvrage qui ait besoin d'être redressé. Il est vrai que chaque machine particulière de la Nature est en quelque façon sujette à être détraquée, mais non pas l'Univers tout entier, qui ne sauroit diminuer en perfection.

41. On dit que l'espace ne dépend point de la situation des corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre qui fait que les corps sont situables, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le tems est cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avoit point de créatures, l'Espace et le Tems ne seroient que dans les idées de Dieu.

42. Il semble qu'on avoue ici que l'idée qu'on se fait du miracle n'est pas celle qu'en ont communément les Théologiens et les Philosophes. Il me suffit donc, que mes adversaires sont obligés de recourir à ce qu'on appelle miracle dans l'usage reçu.

43. J'ai peur qu'en voulant changer le sens reçu du miracle, on ne tombe dans un sentiment incommode. La nature du miracle ne consiste nullement dans l'usualité et l'inusualité; autrement les monstres séroient des miracles.

44. Il y a des miracles d'une sorte inférieure, qu'un Ange peut produire; car il peut, par exemple, faire qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer. Mais il y a des miracles réservés à Dieu, et qui surpassent toutes forces naturelles; telle est celui de créer ou d'anhiler.

45. Il est surnaturel aussi, que les corps s'attirent de loin, sans aucun moyen; et qu'un corps aille en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'écarter ainsi. Car ces effets ne sont point explicables par les natures des choses.

46. Pourquoi la motion des animaux ne seroit-elle point explicable par les forces naturelles? Il est vrai que le commencement des animaux est aussi inexplicable par leur moyen, que le commencement du Monde.

APOSTILLE.

Tous ceux qui sont pour le Vuide, se laissent plus mener par l'imagination que par la Raison. Quand j'étois jeune garçon, je donnai aussi dans le Vuide et dans les Atomes; mais la raison me ramena. L'imagination étoit riante. On borne là ses recherches: on fixe méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers Elémens, un non plus ultrà. Nous voudrions que la Nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit; mais ce n'est point connoître la grandeur et la Majesté de l'Auteur des choses. Le moindre corpuscule est actuellement subdivisé à l'infini, et contient un Monde de nouvelles créatures, dont l'Univers manqueroit, si ce corpuscule étoit un atome, c'est-à-dire un corps tout d'une pièce sans subdivision. Tout de même, vouloir du vuide dans la Nature, c'est attribuer à Dieu une production très-imparfait; c'est violer le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante, que bien des gens ont eu dans la bouche; mais dont ils n'ont point connu la force, comme j'ai montré dernièrement en faisant voir par ce principe que l'espace n'est qu'un ordre des choses, comme le Tems, et nullement un être absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le Vuide et les Atomes, voici celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose une toute perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or figurons nous un espace entièrement vuide, Dieu y pouvoit mettre quelque matière, sans déroger en rien à toutes les autres choses: donc il l'y a mise: donc il n'y a point d'espace entièrement vuide: donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point de corpuscule, qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement pris de la nécessité d'une raison suffisante. Il n'est point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vuide, ou du vuide au plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre; mais comme la matière est plus parfaite que le vuide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vuide du tout; car la perfection de la matière est a celle du vuide, comme quelque chose à rien. Il en est de même des atomes. Quelle raison peut on assigner de borner la Nature dans le progrès de la subdivision? Fictions purement arbitraires, et indignes de la vraie Philosophie. Les raisons qu'on allègue pour le vuide, ne sont que des sophismes.

QUATRIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

1. et 2. La Doctrine que l'on trouve ici, conduit à la nécessité et à la Fatalité, en supposant que les motifs ont le même rapport à la volonté d'un Agent intelligent, que les poids à une balance; de sorte que quand deux choses sont absolument indifférentes, un Agent intelligent ne peut choisir l'une ou l'autre, comme une balance ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux des deux côtés. Mais voici en quoi con-

siste la différence. Une balance n'est pas un Agent: elle est tout-à-fait passive, et les poids agissent sur elle; de sorte que quand les poids sont égaux, il n'y a rien qui la puisse mouvoir. Mais les êtres intelligens sont des agens; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux, comme les poids agissent sur une balance. Ils ont des forces actives, et ils agissent quelquefois par de puissans motifs, quelquefois par des motifs foibles, et quelquefois lorsque les choses sont absolument indifférentes. Dans ce dernier cas, il peut y avoir de très-bonnes raisons pour agir; quoique deux ou plusieurs manières d'agir puissent être absolument indifférentes. Le savant Auteur suppose toujours le contraire, comme un principe; mais il n'en donne aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des perfections de Dieu.

3. et 4. Si le raisonnement que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu n'a créé aucune matière, et même qu'il est impossible qu'il en puisse créer. Car les parties de matière, quelle qu'elle soit, qui sont parfaitement solides, sont aussi parfaitement semblables, pourvu qu'elles aient de figures et de dimension égales; ce que l'on peut toujours supposer, comme une chose possible. Ces parties de matière pourroient donc occuper également bien un autre lieu que celui qu'elles occupent; et par conséquent il étoit impossible, selon le raisonnement du savant Auteur, que Dieu les plaçât où il les à actuellement placées; parce qu'il auroit pu avec la même facilité les placer à rebours. Il est vrai qu'on ne sauroit voir deux feuilles, ni peut-être deux gouttes d'eau, parfaitement semblables; parce que ce sont des corps fort composés. Mais il n'en est pas ainsi des parties de la matière simple et solide. Et même dans les composés, il n'est pas impossible que Dieu fasse deux gouttes d'eau tout-à-fait semblables; et non-obstant cette parfaite ressemblance, elles ne pourroient pas être une seule et même goutte d'eau. J'ajoute que le lieu de l'une de ces gouttes ne seroit pas le lieu de l'autre, quoique leur situation fût une chose absolument indifférente. Le même raisonnement a lieu aussi par rapport à la première détermination du mouvement d'un certain côté, ou du côté opposé.

5. et 6. Quoique deux choses soient parfaitement semblables, elles ne cessent pas d'êtres deux choses. Les parties du tems sont aussi parfaitement semblables que celles de l'espace, et cependant deux instans ne sont pas le même instant: ce ne sont pas non plus deux noms d'un seul et même instant. Si Dieu n'avoit crée le monde que dans ce moment, il n'auroit pas été créé dans le tems qu'il l'a été. Et si Dieu a donné, (ou s'il peut donner) une étendue bornée à l'Univers, il s'ensuit que l'Univers doit être naturellement capable de mouvement; car ce qui est borné, ne peut être immobile. Il paroît donc par ce que je viens de dire, que ceux qui soutiennent que Dieu ne pouvoit pas créer le Monde dans un autre tems, ou dans un autre lieu, font la matière nécessairement infinie et éternelle, et réduisent tout à la Nécessité et au Destin.

7. Si l'Univers a une étendue bornée, l'Espace qui est au delà du Monde, n'est point imaginaire, mais réel. Les espaces vuides dans le Monde même ne sont pas imaginaires. Quoiqu'il y ait des rayons de lumière, et peut-être quelque autre matière en très-petite quantité, dans un Récipient; le défaut de résistance fait voir clairement, que la plus grande partie de cette espace est déstitué de matière. Car la subtilité de la matière ne peut être la cause du défaut de résistance. Le Mercure est composé de parties, qui ne sont pas moins subtiles et fluides que celles de l'Eau; et cependant il fait plus de dix fois autant de résistance. Cette résistance vient donc de la quantité, et non de la grossièreté de la matière.

8. L'Espace destitué de corps, est une propriété d'une substance immatérielle. L'Espace n'est pas borné par les corps; mais il existe également dans les corps et hors des corps. L'Espace n'est pas renfermé entre les corps; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

9. L'Espace vuide n'est pas un attribut sans sujet; car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vuide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles, ni apperçues par aucun de nos sens.

10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un Etre nécessaire, il doit, (comme tous les autres attributs d'un Etre nécessaire) exister plus nécessairement, que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'Espace est immense, immuable, et éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là, qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu: ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne seroit point éternel et présent par-tout.

11. et 12. Les Infinis ne sont composés de Finis, que comme les Finis sont composés d'Infini-

tésimes. J'ai fait voir ci-dessus en quel sens on peut dire que l'espace a des parties, ou qu'il n'en a pas. Les parties, dans le sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux corps, sont séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puisse en quelque manière concevoir des parties dans l'espace infini, cependant, comme ces parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple, et absolument indivisible.

13. Si le Monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu; et par conséquent l'Argument que je fonde sur cette mobilité, est une preuve concluante. Quoique deux lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul et même lieu. Le mouvement ou le repos de l'Univers, n'est pas le même état: comme le mouvement ou le repos d'un Vaisseau n'est pas non plus le même état, parce qu'un homme renfermé dans la cabane ne sauroit s'apercevoir si le Vaisseau fait voile ou non, pendant que son mouvement est uniforme. Quoique cet homme ne s'aperçoive pas du mouvement du Vaisseau, ce mouvement ne laisse pas d'être en état réel et différent, et il produit des effets réels et différens; et s'il étoit arrêté tout d'un coup, il auroit d'autres effets réels. Il en seroit de même d'un mouvement imperceptible de l'Univers. On n'a point répondu à cet Argument, sur lequel Mr. le Chevalier Newton insiste beaucoup dans ses Principes Mathématiques. Aprés avoir considéré les propriétés, les causes, et les effets du mouvement, cette considération lui sert à faire voir la différence qu'il y a entre le mouvement réel, ou le transport d'un corps qui passe d'une partie de l'espace dans une autre, et le mouvement relatif, qui n'est qu'un changement de l'ordre ou de la situation des corps entre eux. C'est un argument Mathématique, qui prouve par des effets réels, qu'il peut y avoir un mouvement réel, où il n'y en a point de relatif; et qu'il peut y avoir un mouvement relatif, où il n'y en a point de réel: c'est, dis-je, un argument Mathématique, auquel on ne répond pas, quand on se contente d'assurer le contraire.

14. La réalité de l'espace n'est pas une simple supposition: elle a été prouvée par les argumens rapportés ci-dessus, auxquels on n'a point répondu. L'Auteur n'a pas répondu non plus à un autre argument, savoir que l'espace et le tems sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

15. Il n'étoit pas impossible que Dieu *fît* le Monde plutôt ou plus tard, qu'il ne l'a fait. *Il* n'est pas impossible non plus, qu'il le détruise plutôt ou plus tard, qu'il ne sera actuellement détruit. Quant à la doctrine de l'éternité du monde, ceux qui supposent que la matière et l'espace sont la même chose, doivent supposer que le Monde est non-seulement infini et éternel, mais encore que son immensité et son éternité sont nécessaires, et même aussi nécessaires que l'espace et la durée, qui ne dépendent pas de la volonté de Dieu, mais de son existence. Au contraire, ceux qui croient que Dieu a créé la matière en telle quantité, en tel tems, et en tels espaces qu'il lui a plu, ne se trouvent embarrassés d'aucune difficulté. Car la sagesse de Dieu peut avoir eu de très-bonnes raisons pour créer ce monde dans un certain tems: elle peut avoir fait d'autres choses avant que ce monde fut créé; et elle peut faire d'autres choses après que ce monde sera détruit.

16. et 17. J'ai prouvé ci-dessus, que *l'espace* et le tems ne sont pas l'ordre des choses, *mais* des quantités réelles; ce qu'on ne peut *dire* de l'ordre et de la situation. Le savant Auteur n'a pas encore répondu à ces preuves; et à moins qu'il n'y réponde, ce qu'il dit est une contradiction, comme il l'avoue lui-même ici.

18. L'uniformité de toutes les parties de l'espace, ne prouve pas que Dieu ne puisse agir dans aucune partie de l'espace, de la manière qu'il le veut. Dieu peut avoir de bonnes raisons pour créer des êtres finis; et des êtres finis ne peuvent exister qu'en des lieux particuliers. Et comme tous les lieux sont originairement semblables, (quand même le lieu ne seroit que la situation des corps) si Dieu place un cube de matière derrière un autre cube égal de matière, plutôt qu'à rebours, ce choix n'est pas indigne de perfection de Dieu, quoique ces deux situations soient parfaitement semblables; parce qu'il peut y avoir de très-bonnes raisons pour l'existence de ces deux cubes, et qu'ils ne sauroient exister que dans l'une ou l'autre de ces deux situations également raisonnables Le Hazard *d'Epicure* n'est pas un choix, mais une nécessité aveugle.

19. Si l'argument que l'on trouve ici, prouve quelque chose, il prouve, (comme je l'ai déjà dit ci-dessus §. 3.) que Dieu n'a créé, et même qu'il ne peut créer aucune matière; parce que la situation des parties égales et similaires de la matière, étoit nécessairement indifférente dès le commencement, aussi-bien que la première détermination de leur mouvement, d'un certain côté, ou du côté opposé.

20. Je ne comprends point ce que l'Auteur veut prouver ici, par rapport au sujet dont il s'agit.

21. Dire que Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la matière, c'est avancer une chose d'une trop grande importance pour l'admettre sans preuve. Et si Dieu ne peut non plus donner de bornes à durée de la matière, il s'ensuivra que le monde est infini et éternel nécessairement et indépendamment de Dieu.

22. et 23. Si l'Argument que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu ne sauroit s'empêcher de faire tout ce qu'il peut faire; et par conséquent qu'il ne sauroit s'empêcher de rendre toutes les Créatures infinies et éternelles. Mais, selon cette doctrine, Dieu ne seroit point le Gouverneur du Monde: il seroit un Agent nécessaire; c'est-à-dire, qu'il ne seroit pas même un Agent, mais le Destin, la Nature, et la Nécessité.

24 — 28. On revient encore ici à l'usage du mot de Sensorium, quoique Mr. Newton se soit servi d'un correctif, lorsqu'il à employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela.

29. L'Espace est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées, comme la durée est la durée de toutes les choses, et de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus, que cette doctrine ne tend point à faire Dieu l'ame du Monde. Il n'y a point d'union entre Dieu et le Monde. On pourroit dire, avec plus de raison, que l'esprit de l'homme est l'ame des images des choses qu'il aperçoit, qu'on ne peut dire que Dieu est l'ame du Monde, dans lequel il est présent par-tout, et sur lequel il agit comme il veut, sans que le monde agisse sur lui. Nonobstant cette Réponse, qu'on a vue ci-dessus, l'Auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avoit point répondu.

30. Je n'entends point ce que l'Auteur veut dire par un Principe représentatif. L'Ame aperçoit les choses, parce que les images des choses lui sont portées par les organes des sens. Dieu aperçoit les choses, parcequ'il est présent dans les substances des choses mêmes. Il ne les aperçoit pas, en les produisant continuellement, (car il se repose de l'ouvrage de la Création;) mais il les aperçoit, parce qu'il est continuellement présent dans toutes les choses qu'il a créées.

31. Si l'ame n'agissoit point sur le corps, et si le corps, par un simple mouvement mécanique de la matière, se conformoit pourtant à la volonté de l'ame dans une variété infinie de mouvemens spontanées, ce seroit un miracle perpétuel, L'Harmonie préétablie n'est qu'un mot, ou un terme d'Art, et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet si miraculeux.

32. Supposer que dans le mouvement spontanée du corps, l'ame ne donne point un nouveau mouvement ou une nouvelle impression à la matière, et que tous les mouvemens spontanées sont produits par une impulsion mécanique de la matière; c'est réduire tout au destin et à la nécessité. Mais quand on dit que Dieu agit dans le monde sur toutes les créatures comme il le veut, sans aucune union, et sans qu'aucune chose agisse sur lui; cela fait voir évidemment la différence qu'il y a entre un Gouverneur qui est présent par-tout, et une ame imaginaire du Monde.

33. Toute action consiste à donner une nouvelle force aux choses sur lesquelles elle s'exerce. Sans cela, ce ne seroit pas une action réelle, mais une simple passion, comme dans toutes les loix méchaniques du mouvemens. D'où il s'ensuit que si la communication d'une nouvelle force est surnaturelle, toutes les actions de Dieu seront surnaturelles, et il sera entièrement exclu du gouvernement du monde. Il s'ensuit aussi de-là, que toutes les actions des hommes sont surnaturelles, ou que l'homme est une pure Machine, comme une Horologe.

34. et 35. On a fait voir ci-dessus la différence qu'il y a entre la véritable idée de Dieu, et celle d'une ame du Monde.

36. J'ai répondu ci-dessus, à ce que l'on trouve ici.

37. L'Ame n'est pas répandue dans le cerveau; mais elle est présente dans le lieu, qui est le Sensorium.

38. Ce que l'on dit ici, est une simple affirmation sans preuve. Deux corps, destitués d'élasticité, se rencontrant avec des forces contraires et égales, perdent leur mouvement. Et Mr. le Chevalier Newton a donné un exemple mathématique, par lequel il paroit que le mouvement diminue et augmente continuellement en quantité, sans qu'il soit communiqué à d'autres corps.

39. Le sujet, dont on parle ici, n'est point un défaut, comme l'Auteur le suppose: c'est la véritable nature de la Matière inactive.

40. Si l'argument que l'on trouve ici, est bien fondé, il prouve que l'Univers doit être infini; qu'il a existé de toute éternité, et qu'il ne sauroit cesser d'exister; que Dieu a toujours créé autant d'hommes, et d'autres êtres qu'il étoit possible qu'il en créât; et qu'il les a créés pour les faire exister aussi long-tems qu'il lui étoit possible.

41. Je n'entends point ce que ces mots veulent dire: Un Ordre, ou une Situation, qui rend

les Corps situables. Il me semble que cela veut dire, que la situation est la cause de la situation. J'ai prouvé ci-dessus, que l'espace n'est pas l'ordre des corps: et j'ai fait voir dans cette quatrième Réplique, que l'Auteur n'a point répondu aux argumens que j'ai proposés. Il n'est pas moins évident que le tems n'est pas l'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre, puisque la quantité du tems peut être plus grande ou plus petite; et cependant cet ordre ne laisse pas d'être le même. L'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre dans le tems, n'est pas le tems même: car elles peuvent se succéder l'une à l'autre plus vite ou plus lentement dans le même ordre de succession; mais non dans le même tems. Supposé qu'il n'y eût point de créatures, l'ubiquité de Dieu et la continuation de son existence feroient que l'espace et la durée seroient précisément les mêmes qu'à présent.

42. On appelle ici de la Raison à l'opinion vulgaire; mais comme l'opinion vulgaire n'est pas la règle de la vérité, les Philosophes ne doivent point y avoir recours.

43. L'idée d'un miracle renferme nécessairement l'idée d'une chose rare et extraordinaire. Car, d'ailleurs, il n'y a rien de plus merveilleux, et qui demande une plus grande puissance, que quelques-unes des choses que nous appellons naturelles; comme par exemple, les mouvemens des corps célestes, la génération et la formation des plantes et des animaux, etc. Cependant ce ne sont pas des miracles, parce que ce sont des choses communes. Il ne s'ensuit pourtant pas de-là, que tout ce qui est rare et extraordinaire soit un miracle. Car plusieurs choses de cette nature, peuvent être des effets irréguliers et moins communs, des causes ordinaires; comme les Eclipses, les Monstres, la Manie dans les hommes, et une infinité d'autres choses que le vulgaire appelle des prodiges.

44. On accorde ici ce que j'ai dit. On soutient pourtant une chose contraire au sentiment commun des Théologiens, en supposant qu'un Ange peut faire des miracles.

45. Il est vrai que si un corps en attiroit un autre, sans l'intervention d'aucun moyen, ce ne seroit pas un miracle, mais une contradiction; car ce seroit supposer qu'une chose agit où elle n'est pas. Mais le moyen par lequel deux corps s'attirent l'un l'autre, peut-être invisible et intangible, et d'une nature différente du Mécanisme: ce qui n'empêche pas qu'une action régulière et constante ne puisse être appelée naturelle, puisqu'elle est beaucoup moins merveilleuse, que le mouvement des Animaux, qui ne passe pourtant pas pour un miracle.

46. Si par le terme de Forces naturelles, on entend ici des forces mécaniques, tous les animaux, sans en excepter les hommes, seront de pures machines, comme une horologe. Mais si ce terme ne signifie pas des forces mécaniques, la gravitation peut-être produite par des forces régulières et naturelles, quoiqu'elles ne soient pas mécaniques.

N. B. On a déjà répondu ci-dessus aux argumens que Mr. Leibniz a insérés dans une Apostille à son quatrième Ecrit. La seule chose qu'il soit besoin d'observer ici, c'est que Mr. Leibniz en soutenant l'impossibilité des Atomes Physiques, (il ne s'agit pas entre nous des Points Mathématiques,) soutient une absurdité manifeste. Car ou il y a des parties parfaitement solides dans la matière, ou il n'y en a pas. S'il y en a, et qu'en les subdivisant on y prenne de nouvelles particules, qui aient toute la même figure et les mêmes dimensions, (ce qui est toujours possible,) ces nouvelles particules seront des Atomes Physiques parfaitement semblables. Que s'il n'y a point de parties parfaitement solides dans la matière, il n'y a point de matière dans l'Univers: car plus on divise et subdivise un corps, pour arriver enfin à des parties parfaitement solides et sans pores, plus la proportion que les pores ont à la matière solide de ce corps, plus, dis-je, cette proportion augment. Si donc, en poussant la division et la subdivision à l'infini, il est impossible d'arriver à des parties parfaitement solides et sans pores, il s'ensuivra que les corps sont uniquement composés de pores, (le rapport de ceux-ci aux parties solides, augmentant sans cesse) et par conséquent qu'il n'y a point de matière du tout; ce qui est une absurdité manifeste. Et le raisonnement sera le même, par rapport à la matière dont les espèces particulières des corps sont composées, soit que l'on suppose que les pores sont vuides, ou qu'ils sont remplis d'une matière étrangère.

CINQUIÈME ÉCRIT DE MR. LEIBNIZ,

Ou Réponse à la quatrième Réplique de Mr. Clarke [1]).

Sur les §. 1. et 2. de l'Ecrit précédent.

1. Je répondrai cette fois plus amplement, pour éclaircir les difficultés, et pour essayer si l'on est

[1]) Dans l'Edition de Londres de ce cinquième Ecrit, il y a à la marge plusieurs Additions et Corrections que Mr. Leibniz y avoit faites en l'envoyant à Mr. Des Maizeaux. Mr. Clarke en rendit compte dans un petit Avertissement mis à la tête de cet

d'humeur à se payer de raison, et à donner des marques de l'amour de la vérité, ou si l'on ne fera que chicaner sans rien éclaircir.

2. On s'efforce souvent de m'imputer la Nécessité et la Fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus à fond que j'ai fait dans la Théodicée, la véritable différence entre Liberté, Contingence, Spontanéité, d'un côté, et Nécessité absolue, Hazard, Coaction, de l'autre. Je ne sais pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoique je puisse dire, ou si ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentimens. J'expérimentrai bientôt ce que j'en dois juger, et je me réglerai là-dessus.

3. Il est vrai que les raisons font dans l'esprit du Sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance. On objecte, que cette notion mène à la nécessité et à la Fatalité. Mais on le dit sans le prouver, et sans prendre connoissance des explications que j'ai données autrefois pour lever toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus.

4. Il semble aussi, qu'on se joue d'équivoque. Il y a des Nécessités, qu'il faut admettre. Car il faut distinguer entre une Nécessité absolue et une Nécessité hypothétique. Il faut distinguer aussi entre une Nécessité qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée Logique, Métaphysique, ou Mathématique; et entre une Nécessité qui est Morale, qui fait que le Sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grande.

5. La Nécessité hypothétique est celle, que la supposition, ou hypothèse de la prévision de Dieu, impose aux futurs contingens. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les Sociniens on refuse à Dieu la préscience des contingens futurs, et la Providence qui règle et gouverne les choses en détail.

6. Mais ni cette préscience ni cette préordination ne dérogent point à la liberté. Car Dieu, porté par la suprême Raison à choisir entre plusieurs suites des choses ou Mondes possibles, celui où les créatures libres prendroient telles ou telles résolutions, quoique non sans son concours, a rendu par-là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par-là à la liberté de ce créatures; ce simple décret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures qu'il y voyoit dans ses idées.

7. Et quant à la nécessité morale, elle ne déroge point non plus à la liberté. Car lorsque le Sage, et sur-tout Dieu (le Sage Souverain) choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté, de n'être point empêché d'agir le mieux. Et lorsqu'un autre choisit selon le bien le plus apparent, et le plus inclinant, il imite en cela la liberté du Sage à proportion de sa disposition; et sans cela, le choix seroit un hazard aveugle.

8. Mais le bien, tant vrai qu'apparent, en un mot le motif, incline sans nécessité, c'est-à-dire, sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu, par exemple, choisit le meilleur, ce qu'il ne choisit point, et qui est inférieur en perfection, ne laisse pas d'être possible. Mais si ce que Dieu choisit, étoit absolument nécessaire, tout autre parti seroit impossible, contre l'Hypothèse, car Dieu choisit parmi les possibles, c'est-à-dire, parmi plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.

9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point, est impossible, c'est confondre les termes, la Puissance et la Volonté, la Nécessité Métaphysique et la Nécessité Morale, les Essences et les Existences. Car ce qui est nécessaire, l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis, que les motifs inclinent sans nécessiter et qu'il y a une certitude et infaillibilité, mais non pas une nécessité absolue dans les choses contigentes. Joignez à ceci, ce qui ce dira plus bas, Num. 73. et 76.

10. Et j'ai assez montré dans ma Théodicée, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection Divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnemens, qui est celui des essences; c'est-

---

Ecrit, et conçus en ces termes: Les différentes leçons, imprimées à la marge de l'Ecrit suivant, sont des changemens faits de la propre main de Mr. Leibniz dans une autre copie de cet Ecrit, laquelle il envoya à un de ses amis en Angleterre peu de tems avant sa mort. Mais dans cette édition on a inséré ces Additions et Corrections dans le Texte, et par-là on a rendu ce cinquième Ecrit conforme au manuscrit original, que Mr. Leibniz avoit envoyé à Mr. Des Maizeaux. — Nota editoris Gallici (Des Maizeaux).

à-dire, celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi, que notre volonté ne suit pas toujours précisément l'Entendement pratique; parce qu'elle peut avoir, ou trouver des raisons, pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une nécessité absolue, sans avoir rien à dire contre les considérations que je viens d'apporter, et qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au delà de ce qui se voit ailleurs, ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la Fatalité, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a Fatum Mahometanum, Fatum Stoicum, Fatum Christianum. Le Destin à la Turque veut que les effets arriveroient quand on en éviteroit la cause, comme s'il y avoit une nécessité absolue. Le Destin Stoïcien veut qu'on soit tranquille; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne sauroit regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a Fatum Christianum, une Destinée certaine de toutes choses, réglée par la Préscience et par la Providence de Dieu. Fatum est dérivé de fari; c'est-à-dire, prononcer, décerner; et dans le bon sens, il signifie le Décret de la Providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connoissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, (puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connoissance) ne prennent pas seulement patience comme les Philosophes Payens, mais ils sont même contens de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux; et non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espère de pouvoir le faire par ces explications dans l'esprit des personnes équitables. Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive, est poussée par les poids; au lieu que les Agens intelligens et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds, que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux Agens et aux Patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi-bien que de leur passion. Non-seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée également de part et d'autre; mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre; de sorte que l'un ne peut descendre, sans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore considérer, qu'à proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit ou accepteroit les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi-même, et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes, sont superficielles, et se trouvent n'avoir rien de solide, quand elles sont bien considérées.

16. De dire aussi que l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir, quand il n'a aucuns motifs, et quand les choses sont absolument indifférentes, comme on s'explique ici, c'est une contradiction manifeste; car s'il a de bonnes raisons pour le parti qu'il prend, les choses ne lui sont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a de raisons pour agir, quand même les voies d'agir seroient absolument indifférentes; c'est encore parler fort superficiellement, et d'une manière très-insoutenable. Car on n'a jamais une raison suffisante pour agir, quand on n'a pas aussi une raison suffisante pour agir tellement; toute action étant individuelle, et non générale, ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc, quand il y a une raison suffisante pour agir tellement, il y en a aussi pour agir par une telle voie; et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suffisantes pour une action singulière, on en a pour ses réquisits. Voyez encore ce qui se dira plus bas, Num. 66.

18. Ces raisonnemens sautent aux yeux, et il est bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des

perfections divines. Car la nature des choses porte, que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse, et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raisons, ou même d'avoir préféré une raison plus foible à une raison plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement sur la fin de cet Ecrit, de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une Raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de toute la Philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici, qu'en cela je commets une pétition de principe; et il paroît bien qu'on veut soutenir des sentimens insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison.

Sur les §. 3. et 4.

21. Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la Philosophie première a été si peu féconde, et si peu démonstrative. J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolus indiscernables; parce que s'il y en avoit, Dieu et la Nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. On répond à cette conclusion, sans en réfuter la raison; et on y répond par une objection bien foible. »Cet argument,» dit-on, »s'il étoit bon, »prouveroit, qu'il seroit impossible à Dieu de »créer aucune matière: car les parties de la ma»tière parfaitement solides, étant prises égales et »de la même figure, (ce qui est une supposition »possible,) seroient exactement fait l'une comme »l'autre.« Mais c'est une pétition de principe très-manifeste, de supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne sauroit être admise. Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paroît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compâtible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison. Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incomplettes. Et c'est un des défauts des Atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la matière des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune variété, ou mouvement particulier dans leur parties, comme l'on conçoit les prétendus atomes. Poser de tels corps, est encore une opinion populaire mal fondée. Selon mes démonstrations, chaque portion de matière est actuellement sous-divisée en parties différemment mues, et pas une ne ressemble entièrement à l'autre.

23. J'avois allégué, que dans les choses sensibles, on n'en trouve jamais deux indiscernables; et que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. On l'admet à l'égard des feuilles, et peut-être (perhaps) à l'égard des gouttes d'eau; mais on pouvoit l'admettre sans perhaps, (senza forse, diroit un Italien,) encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces observations générales qui se trouvent dans les choses sensibles, se trouvent encore à proportion dans les insensibles: et qu'à cet égard on peut dire, comme disoit Arlequin dans l'Empereur de la Lune, que c'est tout comme ici. Et c'est un grand préjugé contre les indiscernables, qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppose à cette conséquence: parce que, dit-on, les corps sensibles sont composés, au lieu qu'on soutient qu'il y en a d'insensibles qui sont simples. Je réponds encore, que je n'en accorde point. Il n'y a rien de simple, selon moi, que les véritables Monades, qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les corps simples, et même les parfaitement similaires, sont une suite de la fausse position du vuide et des atomes, ou d'ailleurs de la Philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses, et s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers élémens corporels de la Nature; parce que cela contenteroit notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables; je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire a la Sagesse Divine, et qui par conséquent n'existe point.

Sur les §. 5. et 6.

26. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux: mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la Raison. Les Philosophes vulgaires se sont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y

avoit des choses différentes solo numero, ou seulement parce qu'elles sont deux; et c'est de cette erreur que sont venues leurs perplexités sur ce qu'ils appeloient le principe d'individuation. La Métaphysique a été traité ordinairement en simple doctrine des termes, comme un Dictionaire philosophique, sans venir à la discussion des choses. La Philosophie superficielle, comme celle des Atomistes et des Vacuistes, se forge des choses que les raisons supérieures n'admettent point. J'espère que mes démonstrations feront changer de face à la Philosophie, malgré les foibles contradictions telles qu'on m'oppose ici.

27. Les parties du tems ou du lieu, prises en elles-mêmes sont des choses idéales; ainsi elles se ressemblent parfaitement, comme deux unités abstraites. Mais il n'en est pas de même de deux uns concrets, ou de deux temps effectifs, ou deux espaces remplis, c'est-à-dire, véritablement actuels.

28. Je ne dis pas que deux points de l'espace sont un même point, ni que deux instans du temps sont un même instant, comme il semble qu'on m'impute: mais on peut s'imaginer, faute de connoissance, qu'il y a deux instans différens, où il n'y en a qu'un; comme j'ai remarqué dans l'article 17. de la précédente Réponse, que souvent en Géométrie on suppose deux, pour représenter l'erreur d'un contredisant, et on n'en trouve qu'un. Si quelqu'un supposoit qu'une ligne droite coupe l'autre en deux points, il se trovera au bout du compte, que ces deux points prétendus doivent coïncider, et n'en sauroient faire qu'un.

29. J'ai démontré que l'Espace n'est autre chose qu'un ordre de l'existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité. Ainsi la fiction d'un Univers matériel fini, qui se promène tout entier dans un espace vuide infini, ne sauroit être admise. Elle est tout-à-fait déraisonable et impraticable. Car outre qu'il n'y a point d'espace réel hors de l'Univers matériel, une telle action seroit sans but; ce seroit travailler sans rien faire, agendo nihil agere. Il ne se produiroit aucun changement observable par qui que ce soit. Ce sont des imaginations des Philosophes à notions incomplettes, qui se font de l'espace une réalité absolue. Les simples Mathématiciens, qui ne s'occupent que de jeux de l'imagination, sont capables de se forger de telles notions; mais elles sont détruites par des raisons supérieures.

30. Absolument parlant, il paroit que Dieu peut faire l'Univers matériel fini en extension; mais le contraire paroît plus conforme à sa sagesse.

31. Je n'accorde point que tout fini est mobile. Selon l'hypothèse même des *Adversaires*, une partie de l'espace, quoique finie, n'est *point* mobile. Il faut que ce qui est mobile, puisse changer de situation par rapport à quelque autre chose, et qu'il puisse arriver un état nouveau discernable du premier: autrement le changement est une fiction. Ainsi il faut qu'un fini mobile fasse partie d'un autre, afin qu'il puisse arriver un changement observable.

32. Descartes a soutenu que la matière n'a point de bornes, et je ne crois pas qu'on l'ait suffisamment réfuté. Et quand on le lui accorderoit, il ne s'ensuit point, que la matière seroit nécessaire, ni qu'elle ait été de toute éternité, puisque cette diffusion de la matière sans bornes, ne seroit qu'un effet du choix de Dieu, qui l'auroit trouvé mieux ainsi.

Sur le §. 7.

33. Puisque l'Espace en soi est *une chose* idéale comme le Temps, il faut *bien que* l'Espace hors du Monde soit imaginaire, *comme* les Scholastiques mêmes l'ont bien reconnu. Il en est de même de l'Espace vuide dans le Monde, que je crois encore être imaginaire, par les raisons que j'ai produites.

34. On m'objecte le Vuide inventé par Mr. Guérike de Magdebourg, qui se fait en pompant l'air d'un récipient; et on prétend qu'il y a véritablement du vuide parfait, ou de l'espace sans matière, en partie au moins, dans ce récipient. Les Aristotéliciens et les Cartésiens, qui n'admettent point le véritable vuide, ont répondu à cette expérience de Mr. Guérike, aussi-bien qu'à celle de Mr. Torricelli de Florence (qui vuidoit l'air d'un tuyau de verre par le moyen du mercure,) qu'il n'y a point de vuide du tout dans le tuyau ou dans le récipient; puisque le verre a de pores subtils, à travers desquels les rayons de la lumière, ceux de l'aimant, et autres matières très-minces peuvent passer. Et je suis de leur sentiment, *trouvant* qu'on peut comparer le récipient à une caisse pleine de trous, qui seroit dans l'eau, dans laquelle il y auroit des poissons, ou d'autres corps grossiers, lesquels en étant ôtés, la place ne *laisseroit* pas d'être remplie par de l'eau. Il y a seulement cette différence, que l'eau, quoiqu'elle soit fluide et plus obéissante que ces corps grossiers, est pourtant aussi pesante et aussi massive, ou même davantage; au lieu que la matière qui entre dans le récipient à la place de l'air, est bien plus mince. Les nouveaux partisans du vuide répondent à cette

instance, que ce n'est pas la grossièreté, qui fait de la résistance; et par conséquent qu'il y a nécessairement plus de vuide, où il y a moins de résistence; on ajoute que la subtilité n'y fait rien, et que les parties du vif-argent sont aussi subtiles et aussi fines que celles de l'eau, et que néanmoins le vif-argent résiste plus de dix fois davantage. A cela je réplique, que ce n'est pas tant la quantité de la matière, que la difficulté qu'elle fait de céder, qui fait la résistance. Par exemple, le bois flottant contient moins de matière pesante que l'eau de pareil volume, et néanmoins il résiste plus au bateau que l'eau.

35. Et quant au vif-argent, il contient à la vérité environ quatorze fois plus de matière pesante que l'eau, dans un pareil volume; mais il ne s'ensuit point qu'il contienne quatorze foi plus de matière absolument. Au contraire, l'eau en contient autant, mais prenant ensemble tant sa propre matière, qui est pesante, qu'une matière étrangère non pesante, qui passe à travers de ses pores. Car tant le vif-argent que l'eau, sont des masses de matière pesante, percées à jour, à travers desquelles passe beaucoup de matière non pesante, et qui ne résiste point sensiblement, comme est apparemment celles de rayons de lumière, et d'autres fluides insensibles; tels que celui sur-tout qui cause lui même la pesanteur des corps grossiers, en s'écartant du centre où il les fait aller. Car c'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante, et même vers toute autre matière; comme si tout corps attiroit également tout autre corps selon les masses et les distances; et cela par une attraction proprement dite, qui ne soit point dérivée d'une impulsion occulte des corps: au lieu que la pesanteur des corps sensibles vers le centre de la Terre, doit être produite par le mouvement de quelque fluide. Et il en sera de même d'autres pesanteurs, comme de celles des plantes vers le Soleil, ou entre elles. Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et après cela il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche. Toute autre opération sur le corps, est ou miraculeuse ou imaginaire.

Sur les §. 8. et 9.

36. Comme j'avois objecté que l'espace, pris pour quelque chose de réel et d'absolu sans les corps, seroit une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu; on a tâché d'éluder cette difficulté, en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela dans mon Ecrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps, et l'immensité de Dieu, n'est pas la même chose.

37. J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps; chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

38. J'ai encore demandé, si l'espace est une propriété de quelle chose sera donc la propriété, un espace vuide borné, tel qu'on s'imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paroît point raisonnable de dire, que cet espace vuide, rond ou quarré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires, qu'on se figure (ce semble) dans les espaces imaginaires?

39. Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps; tantôt d'une substance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quand il est vuide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet. Les sujets quitteront ainsi leurs accidens comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela, comment distinguera-t-on les accidens et les substances?

40. Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange!) que la propriété de Dieu soit composée des affections des créatures; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

41. Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus, que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avois insinué toutes ces difficultés dans mon Ecrit précédent; mais il ne paroît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

42. J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'espace a des parties; donc il y auroit des parties dans l'essence de Dieu, Spectatum admissi.

43. De plus, les espaces sont tantôt vuides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vuides, tantôt remplis, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissans l'espace, rempliroient une partie de l'essence de Dieu, et y seroient commensurés;

et dans la supposition du vuide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce Dieu à parties ressemblera fort au Dieu Stoïcien, qui étoit l'Univers tout entier, considéré comme un Animal divin.

44. Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu: il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace, est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence; et que ce qui est dans le temps, est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connoître qu'on abuse des termes.

45. En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu, ou qu'il est sa propriété? On a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. De même, Dieu existe en chaque temps: comment donc le temps est-il dans Dieu; et comment peut-il être une propriété de Dieu? Ce sont des Alloglossies perpétuelles.

46. Il paroît qu'on confond l'immensité ou l'étendue des choses, avec l'espace selon lequel cette étendue est prise. L'espace infini n'est pas l'immensité de Dieu: l'espace fini n'est pas l'étendue des cops, comme le temps n'est point la durée. Les choses gardent leur étendue, mais elles ne gardent point toujours leur espace. Chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée; mais elle n'a point son propre temps, et elle ne garde point son propre espace.

47. Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coëxistence, suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coëxistens change de ce rapport à une multitude d'autres, sans qu'ils en changent entre eux; et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avoit eu à d'autres; on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. Et quand plusieurs, ou même tous, changeroient selon certaines règles connues de direction et de vitesse, on peut toujours déterminer le rapport de situation que chacun acquiert à chacun; et même celui que chaque autre auroit ou qu'il auroit à chaque autre, s'il n'avoit point changé, ou s'il avoit autrement changé. Et supposant ou feignant que parmi ces coëxistens il y ait un nombre suffisant de quelques-uns, qui n'aient point eu de changement *en eux*, on dira que ceux qui ont un rapport à ces *existens* fixes, tel que d'autres avoient auparavant *à eux*, ont eu la même place que ces derniers avoient *eue*. Et ce qui comprend toutes ces places, est appelé Espace. Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changemens, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation. Et, pour donner une espèce de définition, Place est ce qu'on dit être le même à A et à B, quand le rapport de coëxistence de B, avec C, E, F, G, etc. convient entièrement avec le rapport de coëxistence qu'A a eu avec les mêmes; supposé qu'il n'y ait eu aucune cause de changement dans C, E, F, G, etc. On pourroit dire aussi, sans ecthèse, que Place est ce qui est le même en momens différens à des existens, quoique différens, quand leur rapport de coëxistence avec certains existens, qui depuis un de ces momens à *l'autre* sont supposés fixes conviennent *entièrement*. Et Existens fixes sont ceux, *dans lesquels* il n'y a point eu de cause du changement de l'ordre de coëxistence avec d'autres; ou (ce qui est le même) dans lesquels il n'y a point eu de mouvement. Enfin, Espace est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon ici de considérer la différence entre la place, et entre le rapport de situation qui est dans le Corps qui occupe la place. Car la place d'A et de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux corps fixes, n'est pas précisément et individuellement le même que le rapport que B (qui prendra sa place) aura aux mêmes fixes; et ces rapports conviennent seulement. Car deux sujets différens, comme A et B, ne sauroient avoir précisément la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets, ni passer de sujet en sujet. Mais l'esprit non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets; et c'est ce qu'on appelle ici Place et Espace. Cependant cela ne sauroit être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports: comme l'esprit se peut figurer un ordre consistant en lignes généalogiques, dont les grandeurs ne consisteroient que dans le nombre des générations, où chaque personne auroit sa place. Et si l'on ajoutoit la fiction de la Métampsychose, et si l'on faisoit revenir les mêmes ames humaines, les personnes y pourroient changer de place. Celui qui a été père ou grand père, pourroit devenir fils ou petit-fils, etc. Et cepen-

dant ces Places, Lignes, et Espaces Généalogiques, quoiqu'elles exprimeroient des vérités réelles, ne seroient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidens qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L, et M, peut être conçue de trois façons: comme raison du plus grand L, au moindre M; comme raison du moindre M, au plus grand L; et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire, comme la raison entre L, et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la Musique. Dans la première considération, L le plus grand est le sujet; dans la seconde, M le moindre est le sujet de cet accident, que les Philosophes apellent rélation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens? On ne sauroit dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident; car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui auroit une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre; ce qui est contre la notion des accidens. Donc il faut dire, que ce rapport dans ce troisième sens, est bien hors des sujets; mais que n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici, à peu près, comme Euclide, qui ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est que Raison prises dans le sens des Géomètres, définit bien ce que c'est que mêmes Raisons. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la Place, j'ai voulu définir ce que c'est que la même Place. Je remarque enfin, que les traces des mobiles, qu'ils laissent quelquefois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restoit encore quelque trace lors même qu'il n'y a aucune chose immobile; mais cela n'est qu'idéal, et porte seulement que s'il y avoit là quelque immobile, on l'y pourroit désigner. Et c'est cette analogie qui fait qu'on s'imagine des Places, des Traces, des Espaces, quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des Rapports, et nullement dans quelque réalité absolue.

48. Au reste, si l'espace vuide de corps (qu'on s'imagine) n'est pas vuide tout-à-fait, de quoi est-il donc plein? Y a-t-il peut-être des Esprit étendus, ou des Substances immatérielles, capables de s'étendre et de se resserrer, qui s'y promènent, et qui se pénètrent sans s'incommoder, comme les ombres de deux corps se pénètrent sur la surface d'une muraille? Je vois revenir les plaisantes imaginations de feu Mr. Henry Morus (homme savant et bien intentionné d'ailleurs,) et de quelques autres, qui ont cru que ces Esprits se peuvent rendre impénétrables quand bon leur semble. Il y en a même eu, qui se sont imaginé que l'homme, dans l'état d'intégrité, avoit aussi le don de la pénétration; mais qu'il est devenu solide, opaque et impénétrable par sa chute. N'est-ce pas renverser les notions des choses, donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux Esprits? Le seul principe du besoin de la Raison suffisante, fait disparoître tous ces spectres d'imagination. Les hommes se font aisément des fictions, faute de bien employer ce grand principe.

Sur le §. 10.

49. On ne peut point dire qu'une certaine durée est éternelle; mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif périt continuellement: et comment une chose pourroit-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car comment pourroit exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe? Du temps n'existent jamais que des instans, et l'instant n'est pas même une partie du temps. Quiconque considérera ces observations, comprendra bien que le temps ne sauroit être qu'une chose idéale; et l'analogie du temps et de l'espace fera bien juger, que l'un est aussi idéal que l'autre. Cependant, si en disant que la duration d'une chose est éternelle, on entend seulement que la chose dure éternellement, je n'ai rien a y rédire.

50. Si la réalité de l'espace et du temps est nécessaire pour l'immensité et l'éternité de Dieu; s'il faut que Dieu soit dans des espaces; si être dans l'espace est une propriété de Dieu; Dieu sera en quelque façon dépendant du temps et de l'espace, et en aura besoin. Car l'échappatoire que l'espace et le temps sont en Dieu, et comme des propriétés de Dieu, est déjà fermée. Pourroit-on supporter l'opinion qui soutiendroit, que les corps se promènent dans les parties de l'essence divine?

Sur les §. 11. et 12.

51. Comme j'avois objecté que l'espace a des parties, on cherche une autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, et soutenant que l'espace n'a point de parties; parce que ses parties ne sont point séparables, et ne sauroient être éloig-

nées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'espace ait des parties, soit que ces parties soient séparables ou non; et on les peut assigner dans l'espace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

Sur le §. 13.

52. Pour prouver que l'espace, sans les corps, est quelque réalité absolue, on m'avoit objecté que l'Univers matériel fini, se pourroit promener dans l'espace. J'ai répondu qu'il ne paroit point raisonnable que l'Univers matériel soit fini; et quand on le supposeroit, il est déraisonnable qu'il ait de mouvement, autrement qu'entant que ses parties changent de situation entre elles: parce qu'un tel mouvement ne produiroit aucun changement observable, et seroit sans but. Autre chose est quand ses parties changent de situation entr'elles; car alors on y reconnoit un mouvement dans l'espace, mais consistant dans l'ordre des rapports, qui sont changés. On réplique maintenant, que la vérité du mouvement est indépendante de l'Observation; et qu'un Vaisseau peut avancer, sans que celui qui est dedans s'en aperçoive. Je réponds que le mouvement est indépendant de l'Observation; mais qu'il n'est point indépendant de l'Observabilité. Il n'y a point de mouvement, quand il n'y a point de changement observable. Et même quand il n'y a point de changement observable, il n'y a point de changement du tout. Le contraire est fondé sur la supposition d'un Espace réel absolu, que j'ai réfuté démonstrativement par le principe du besoin d'une Raison suffisante des choses.

53. Je ne trouve rien dans la définition huitième des Principes mathématiques de la Nature, ni dans le scholie de cette definition, qui prouve, ou puisse prouver la réalité de l'espace en soi. Cependant j'accorde qu'il y a de la différence entre un Mouvement absolu véritable d'un corps, et un simple changement rélatif de la situation par rapport à un autre corps. Car lorsque la cause immédiate du changement est dans le corps, il est véritablement en mouvement; et alors la situation des autres, par rapport à lui, sera changée par conséquence, quoique la cause de ce changement ne soit point en eux. Il est vrai qu'à parler exactement, il n'y a point de corps qui soit parfaitement et entièrement en repos; mais c'est de quoi on fait abstraction, en considérant la chose mathématiquement. Ainsi je n'ai rien laissé sans réponse, de tout ce qu'on a allégué *pour la* réalité absolue de l'espace. Et j'ai démontré *la* fausseté de cette réalité, par un principe fondamental des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne sauroit trouver aucune exception ni instance. Au reste, on peut juger par tout ce que je viens de dire, que je ne dois point admettre un Univers mobile, ni aucune place hors de l'Univers matériel.

Sur le §. 14.

54. Je ne connois aucune objection, à laquelle je ne croie avoir répondu suffisamment. Et quant à cette objection, que l'espace et le temps sont des Quantités, ou plutôt des choses douées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont point, je réponds que l'ordre a aussi sa quantité; il a ce qui précède et ce qui suit; il y a distance ou intervalle. Les choses rélatives ont leur quantité, aussi-bien que les absolues. Par *exemple*, les Raisons ou proportions dans *les Mathématiques*, ont leur quantité, et se mesurent par les Logarithmes; et cependant ce sont des Rélations. Ainsi quoique le temps et l'espace consistent en rapports, ils ne laissent pas d'avoir leur quantité.

Sur le §. 15.

55. Pour ce qui est de la Question, si Dieu a pu créer le Monde plutôt, il faut se bien entendre. Comme j'ai démontré que le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale, il est manifeste que si quelqu'un disoit que ce même Monde qui a été créé effectivement, ait sans aucun autre changement pu être créé plutôt, il ne dira rien d'intelligible. Car il n'y a aucune marque ou différence, par laquelle il seroit possible de connoître qu'il eût été créé plutôt. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, supposer que Dieu *ait créé* le même Monde plutôt, c'est supposer quelque chose de chimérique. C'est faire du temps une chose absolue, indépendante de Dieu: au lieu que le temps doit coëxister aux créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changemens.

56. Mais absolument parlant, on peut concevoir qu'un Univers ait commencé plutôt qu'il n'a commencé effectivement. Supposons que notre Univers, ou quelque autre, soit représenté par la

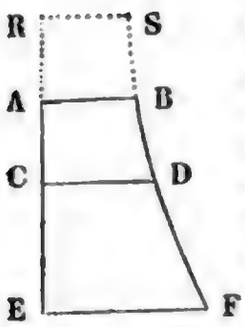


figure A F, que l'ordonné A B, représent son premier état; et que les ordonnées C D E F, représentent des états suivans. Je dis qu'on peut concevoir qu'il ait commencé plutôt en concevant la Figure prolongée en arrière, et en y ajoutant R S, R A, B S. Car ainsi, les choses étant augmentées, le temps sera augmenté aussi. Mais si une telle augmentation est raisonnable et conforme à la sagesse de Dieu, c'est une autre question; et il faut dire non, autrement Dieu l'auroit faite. Ce seroit comme.

Humano capiti cervicem Pictor equinam
Jungere si velit.

Il en est de même de la Destruction. Comme on pourroit concevoir quelque chose d'ajouté au commencement, on pourroit concevoir de même quelque chose de retranché vers la fin. Mais ce retranchement encore seroit déraisonnable.

57. C'est ainsi qu'il paroit comment on doit entendre que Dieu a créé les choses en quel temps il lui a plu; car cela dépend des choses qu'il a résolu de créer. Mais les choses étant résolues avec leurs rapports, il n'y a plus de choix sur le temps ni sur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, et rien de déterminant, ou même rien de discernable.

58. On ne peut donc point dire, comme l'on fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir eu de bonnes raisons pour créer ce Monde dans un tel temps particulier, ce temps particulier pris sans les choses, étant une fiction impossible, et de bonnes raisons d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable.

59. Quand je parle de ce Monde, j'entends tout l'Univers des créatures matérielles et immatérielles prises ensemble, depuis le commencement des choses; mais si l'on n'entendoit que le commencement du Monde matériel, et si l'on supposoit avant lui des créatures immatérielles, on se mettroit un peu plus à la raison en cela. Car le temps alors étant marqué par les choses qui existeroient déjà, ne seroit plus indifférent; et il y pourroit avoir du choix. Il est vrai qu'on ne seroit que différer la difficulté. Car supposant que l'Univers entier des créatures immatérielles et matérielles ensemble a commencé, il n'y a plus de choix sur le temps où Dieu le voudroit mettre.

60. Ainsi on ne doit point dire, comme l'on fait ici, que Dieu a créé les choses dans un espace, ou dans un temps particulier, qui lui a plu. Car tous les temps, et tous les espaces, en eux-mêmes, étant parfaitement uniformes et indiscernables, l'un ne sauroit plaire plus que l'autre.

61. Je ne veux point m'arrêter ici sur mon sentiment expliqué ailleurs, qui porte qu'il n'y a point de substances créées entièrement destituées de matière. Car je tiens avec les Anciens et avec la Raison, que les Anges ou les Intelligences, et les Ames séparées du corps grossier, ont toujours des corps subtils, quoiqu'elles mêmes soient incorporelles. La Philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fictions; la mienne est plus sévère.

62. Je ne dis point que la matière et l'espace est la même chose; je dis seulement qu'il n'y a point d'espace où il n'y a point de matière; et que l'espace en lui-même n'est point une réalité absolue. L'espace et la matière diffèrent comme le temps et le mouvement. Cependant ces choses, quoique différentes, se trouvent inséparables.

63. Mais il ne s'ensuit nullement que la matière soit éternelle et nécessaire, sinon en supposant que l'espace est éternel et nécessaire; supposition mal fondée en toutes manières.

Sur les §. 16. et 17.

64. Je crois avoir répondu à tout, et j'ai répondu particulièrement à cette objection, qui prétend que l'espace et le temps ont une quantité, et que l'ordre n'en a point. Voyez ci-dessus, Num. 54.

65. J'ai fait voir clairement, que la contradiction est dans l'hypothèse du sentiment opposé, qui cherche une différence là où il n'y en a point. Et ce seroit une iniquité manifeste, d'en vouloir inférer, que j'ai reconnu de la contradiction dans mon propre sentiment.

Sur le §. 18.

66. Il revient ici un raisonnement, que j'ai déjà détruit ci-dessus, Num. 17. On dit que Dieu peut avoir de bonnes raisons pour placer deux cubes parfaitement égaux et semblables; et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal; mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplettes. Les résolutions de Dieu ne sont jamais abstraites et imparfaites; comme si Dieu décernoit premièrement à créer les deux cubes, et puis décernoit à part où les mettre. Les hommes, bornés comme ils sont,

sont capables de procéder ainsi; il résoudront quelque chose, et puis ils se trouveront embarrassés sur les moyens, sur les voies, sur les places, sur les circonstances. Dieu ne prend jamais une résolution sur les fins, sans en prendre en même temps sur les moyens, et sur toutes les circonstances. Et même j'ai montré, dans la Théodicée, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul Décret pour l'Univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube, sans choisir sa place en même temps; et il ne choisira jamais entre des indiscernables.

67. Les parties de l'Espace ne sont déterminées et distinguées que par les choses qui y sont: et la diversité des choses dans l'espace, détermine Dieu à agir différemment sur différentes parties de l'espace. Mais l'espace pris sans les choses, n'a rien de déterminant, et même il n'est rien d'actuel.

68. Si Dieu est résolu de placer un certain cube de matière, il s'est aussi déterminé sur la place de ce cube; mais c'est par rapport à d'autres portions de matière, et non pas par rapport à l'espace détaché, où il n'y a rien de déterminant.

69. Mais sa sagesse ne permet pas qu'il place en même tems deux cubes, parfaitement égaux et semblables: parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur asssigner des places différentes; il y auroit une Volonté sans motif.

70. J'avois comparé une volonté sans motif, (tel que des raisonnemens superficiels assignent à Dieu,) au Hazard d'Epicure. On y oppose que le Hazard d'Epicure est une nécessité aveugle, et non pas un choix de volonté. Je replique que le Hazard d'Epicure n'est pas une nécessité, mais quelque chose d'indifférent. Epicure l'introduisoit exprès, pour éviter la nécessité. Il est vrai que le hazard est aveugle; mais une volonté sans motif ne seroit pas moins aveugle, et ne seroit pas moins due au simple hazard.

Sur le §. 19.

71. On répète ici ce qui a déjà été réfuté ci-dessus, Num. 21. que la matière ne sauroit être créée, si Dieu ne choisit point parmi les indiscernables. On auroit raison, si la matière consistoit en atomes, en corps similaires, ou autres fictions semblables de la Philosophie superficielle; mais ce même grand principe, qui combat le choix entre les indiscernables, détruit aussi ces fictions mal bâties.

Sur le §. 20.

72. On m'avoit objecté dans la troisième *Réplique* (Num. 7. et 8.) que Dieu n'auroit point en lui un principe d'agir, s'il étoit déterminé par les choses externes. J'ai répondu que les idées des choses externes sont en lui, et qu'ainsi il est déterminé par des raisons internes, c'est-à-dire, par sa sagesse. Maintenant on ne veut point entendre à propos de quoi je l'ai dit.

Sur le §. 21.

73. On confond souvent dans les objections qu'on me fait, ce que Dieu ne veut point, avec ce qu'il ne peut point. Voyez ci-dessus Num. 9. et plus bas Num 76. Par exemple Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne veut faire que le meilleur. Ainsi je ne dis point, comme on m'impute ici, que Dieu ne peut point donner des bornes à l'étendue de la matière; mais *il y a de* l'apparence qu'il ne le veut point, et *qu'il a trouvé* mieux de ne lui en point donner.

74. De l'étendue à la durée, *non* valet consequentia. Quand l'étendue de la matière n'auroit point de bornes, il ne s'ensuit point que sa durée n'en ait pas non plus, pas même en arrière, c'est-à-dire, qu'elle n'ait point eu de commencement. Si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformément en perfection, l'Univers des créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en auroit point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du Monde ne déroge point à l'infinité de la durée à parte post, ou dans la suite; mais les bornes de l'Univers dérogeroient à l'infinité de son étendue Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes; afin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractère d'un Auteur infini.

75. Cependant ceux qui ont admis l'éternité du Monde, ou du moins, comme on fait des *Théologiens* célèbres, la possibilité de l'éternité du Monde, n'ont point nié pour cela sa dépendance de Dieu, comme on le leur impute ici sans fondement.

Sur les §. 22. et 23.

76. On m'objecte encore ici, sans fondement, que selon moi, tout ce que Dieu peut faire, doit être fait nécessairement. Comme si l'on ignoroit que j'ai réfuté cela solidement dans la Théodicée, et que j'ai renversé l'opinion de ceux qui

soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement; comme ont fait déjà quelques anciens Philosophes, et entr'autres Diodore chez Cicéron. On confond la nécessité morale, qui vient du choix du meilleur, avec la nécessité absolue; on confond la volonté avec la puissance de Dieu. Il peut produire tout possible ou ce qui n'implique point de contradiction: mais il veut produire le meilleur entre les possibles. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus, Num. 9. et Num. 74.

77. Dieu n'est donc point un Agent nécessaire en produisant les créatures, puisqu'il agit par choix. Cependant ce qu'on ajoute ici est mal fondé, qu'un Agent nécessaire ne seroit point un Agent. On prononce souvent hardiment et sans fondement, en avançant contre moi des Thèses qu'on ne sauroit prouver.

Sur les §. 24—28.

78. On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le Sensorium de Dieu, mais seulement comme son Sensorium. Il semble que l'un est aussi peu convenable, et aussi peu intelligible que l'autre.

Sur le §. 29.

79. L'Espace n'est pas la place de toute chose, car il n'est pas la place de Dieu; autrement voilà une chose coéternelle à Dieu, et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendroit s'il a besoin de place.

80. Je ne vois pas aussi comment on peut dire, que l'Espace est la place des Idées; car les idées sont dans l'entendement.

81. Il est fort étrange aussi de dire que l'Ame de l'Homme est l'Ame des images. Les images qui sont l'entendement, sont dans l'esprit; mais s'il étoit l'ame des images, elles seroit hors de lui. Que si l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre esprit en soit l'ame puisque ce ne sont que des impressions passagères dans les corps dont il est l'ame?

82. Si Dieu sent ce qui se passe dans le Monde, par le moyen d'un Sensorium; il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'Ame du Monde. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connoissance des réponses; mais je ne vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté; on feroit mieux de renoncer tout-à-fait à ce Sensorium prétendu.

Sur le §. 30.

83. On parle comme si l'on n'entendoit point, comment selon moi l'Ame est un principe présentatif; c'est-à-dire, comme si l'on n'avoit jamais ouï parler de mon Harmonie préétablie.

84. Je ne demeure point d'accord des notions vulgaires, comme si les Images des choses étoient transportées, (conveyed) par les organes jusqu'à l'ame. Car il n'est point convenable par quelle ouverture, ou par quelle voiture ce transport des images depuis l'organe jusques dans l'ame se peut faire. Cette notion de la Philosophie vulgaire n'est point intelligible, comme les nouveaux Cartésiens l'ont assez montré. L'on ne sauroit expliquer comment la substance immatérielle est affectée par la matière: et soutenir une chose non intelligible là-dessus, c'est recourir à la notion scholastique chimérique de je ne sais quelles Espèces intentionelles inexplicables, qui passent des organes dans l'ame. Ces Cartésiens ont vu la difficulté, mais ils ne l'ont point résolue: ils ont eu recours à un concours de Dieu tout particulier, qui seroit miraculeux en effet; mais je crois avoir donné la véritable solution de cet énigme.

85. De dire que Dieu discerne les choses qui se passent, parce qu'il est présent aux substances, et non pas par la dépendance que la continuation de leur existence a de lui, et qu'on peut dire envelopper une production continuelle: c'est dire des choses non intelligibles. La simple présence, ou la proximité de coëxistence, ne suffit point pour entendre comment ce qui se passe dans un Etre, doit répondre à ce qui se passe dans un autre Etre.

86. Par après c'est donner justement dans la doctrine, qui fait de Dieu l'Ame du Monde, puisqu'on le fait sentir les choses non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'est-à-dire, par la production continuelle de ce qu'il y a de bon et de parfait en elles, mais par une manière de sentiment; comme l'on s'imagine que notre ame sens ce qui se passe dans le corps. C'est bien dégrader la connoissance divine.

87. Dans la vérité des choses, cette manière de sentir est entièrement chimérique, et n'a pas même lieu dans les ames. Elles sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors; en vertu de l'Harmonie que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions, qui fait que chaque substance simple en vertu de sa nature, est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant sont point de vue. Ce qui est encore une des plus belles, et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu; puisqu'il n'y

a que Dieu, c'est-à-dire, la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen; et il ne les feroit point sentir aux autres, s'il ne les produisoit lui-même toutes consentantes; et s'il n'avoit ainsi en soi leur représentation; non comme venant d'elles, mais parce qu'elles viennent de lui, et parce qu'il en est la cause efficient et exemplaire. Il les sent, parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent; ce qui ne se doit, qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui. Elles sont, et lui sont connues, parce qu'il les entend et veut; et parce que ce qu'il veut, est autant que ce qui existe. Ce qui paroît d'autant plus, parce qu'il les fait sentir les unes aux autres; et qu'il les fait sentir mutuellement par la suite des natures, qu'il leur a données une fois pour toutes, et qu'il ne fait qu'entretenir suivant les loix de chacune à part; lesquelles bien que différentes aboutissent à une correspondance exacte des résultats. Ce qui passe toutes les idées qu'on a eu vulgairement de la perfection divine et des ouvrages de Dieu, et les élève au plus haut degré; comme Mr. Bayle a bien reconnu, quoiqu'il ait cru, sans sujet, que cela passe le possible.

88. Ce seroit bien abuser du Texte de la Sainte Ecriture, suivant lequel Dieu se repose de ses ouvrages, que d'en inférer qu'il n'y a plus de production continuée. Il est vrai qu'il n'y a point de production de substances simples nouvelles; mais on auroit tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le monde, que comme l'on conçoit que l'ame est dans le corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son existence.

Sur le §. 31.

89. L'Harmonie ou Correspondance entre l'ame et le corps, n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primigène fait dans la création des choses, comme sont toutes les choses naturelles. Il est vrai que c'est une Merveille perpétuelle, comme sont beaucoup de choses naturelles.

90. Le mot d'Harmonie préétablie est un terme de l'Art, je l'avoue; mais non pas un terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligiblement, et qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.

91. Comme la nature de chaque substance simple, Ame ou véritable Monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent; voilà la cause de l'Harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une Représentation de l'Univers, selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même Univers.

Sur le §. 32.

92. Il est vrai que, selon moi, l'ame ne trouble point les loix du corps, ni le corps celles de l'ame, et qu'ils s'accordent seulement, l'un agissant librement, suivant les règles des causes finales, et l'autre agissant machinalement, suivant les loix des causes efficientes. Mais cela ne déroge point à la liberté de nos ames, comme on le prétend ici. Car tout Agent qui agit suivant les causes finales, est libre, quoiqu'il arrive qu'il s'accorde avec celui qui n'agit que par des causes efficientes sans connoissance, ou par machine; parce que Dieu prévoyant ce que la cause libre feroit, à réglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder. Monsieur Jaquelot a fort bien résolu cette difficulté dans un de ses Livres contre Mr. Bayle; et j'en ai cité le passage dans la Théodicée, Part. I. §. 63. J'en parlerai encore plus bas, Num. 124.

Sur le §. 33.

93. Je n'admets point que toute Action donne une nouvelle force à ce qui pâtit. Il arrive souvent dans le concours des corps, que chacun garde sa force; comme lorsque deux corps durs égaux concourent directement. Alors la seule direction est changée, sans qu'il y ait du changement dans la force; chacun des corps prenant la direction de l'autre, et retournant avec la même vitesse qu'il avoit déjà eue.

94. Cependant je n'ai garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle force à un corps; car je reconnois qu'un corps reçoit souvent une nouvelle force d'un autre corps, qui en perd autant de la sienne. Mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'univers des corps reçoive une nouvelle force; et ainsi qu'un corps gagne de la force, sans que d'autres en perdent autant. C'est pourquoi je dis aussi, qu'il est insoutenable que l'ame donne de la force au corps;

car alors tout l'univers des corps recevroit une nouvelle force.

95. Le Dilemme qu'on fait ici, est mal fondé, parce que, selon moi, il faut ou que l'homme agisse surnaturellement, ou que l'homme soit une pure machine comme une montre. Car l'homme n'agit point surnaturellement, et son corps est véritablement une machine, et n'agit que machinalement; mais son ame ne laisse pas d'être une cause libre.

Sur les §. 34. et 35.

96. Je me remets aussi à ce qui a été ou sera dit dans ce présent Ecrit, Num. 82., 86. et 111. touchant la comparaison entre Dieu et l'Ame du Monde; et comment le sentiment qu'on oppose au mien, fait trop approcher l'un à l'autre.

Sur le §. 36.

97. Je me rapporte aussi à ce que je viens de dire touchant l'Harmonie entre l'Ame et le Corps. Num. 89. et suiv.

Sur le §. 37.

98. On me dit que l'Ame n'est pas dans le cerveau, mais dans le Sensorium, sans dire ce que c'est que ce Sensorium. Mais supposé que ce Sensorium soit étendu, comme je crois qu'on l'entend, c'est toujours la même difficulté; et la question revient si l'Ame est diffuse par tout cet étendu, quelque grand ou quelque petit qu'il soit; car le plus ou moins de grandeur, n'y fait rien.

Sur le §. 38.

99. Je n'entreprends pas ici d'établir ma Dynamique, ou ma doctrine des Forces: ce lieu n'y seroit point propre. Cependant je puis fort bien répondre à l'objection qu'on me fait ici. J'avois soutenu que les Forces actives se conservent dans le monde. On m'objecte, que deux corps mous, ou non élastiques, concourant entre eux, perdent de leur force Je réponds que non. Il est vrai que les Touts la perdent par rapport à leur mouvement total; mais les parties la reçoivent, étant agitées intérieurement par la force du concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les forces ne sont détruites, mais dissipées parmi les parties menues. Ce n'est pas les perdre, mais c'est faire comme font ceux qui changent la grosse monnaie en petite. Je demeure cependant d'accord, que la quantité du mouvement ne demeure point la même, et en cela j'approuve ce qui se dit, pag. 341. de l'Optique de Mr. Newton, qu'on cite ici. Mais j'ai montré ailleurs, qu'il y a de la différence entre la quantité du mouvement et la quantité de la force.

Sur le §. 39.

100. On m'avoit soutenu que la force décroissoit naturellement dans l'Univers corporel, et que cela venoit de la dépendance des choses; (troisième Replique, sur les §. 13. et 14.) J'avois demandé dans ma troisième Réponse, qu'on prouvât que ce défaut est une suite de la dépendance des choses. On esquive de satisfaire à ma demande, en se jetant sur un incident, et en niant que ce soit un défaut; mais que ce soit un défaut ou non, il falloit prouver que c'est une suite de la dépendance des choses.

101. Cependant il faut bien, que ce qui rendroit la machine du Monde aussi imparfaite que celle d'un mauvais horloger, soit un défaut.

102. On dit maintenant, que c'est une suite de l'inertie de la matière; mais c'est ce qu'on ne prouvera pas non plus. Cette inertie mise en avant, et nommée par Kepler, et répétée par Descartes dans ses Lettres, et que j'ai employée dans la Théodicée, pour donner une image et en même temps un échantillon de l'imperfection naturelle des créatures, fait seulement que les vitesses sont diminuées quand les matières sont augmentées; mais c'est sans aucune diminuation des forces.

Sur le §. 40.

103. J'avois soutenu, que la dépendance de la machine du Monde d'un Auteur Divin, est plutôt cause que ce défaut n'y est point; que l'ouvrage n'a point besoin d'être redressé; qu'il n'est point sujet à se détraquer; et enfin, qu'il ne sauroit diminuer en perfection. Je donne maintenant à déviner aux gens, comment on peut inférer contre moi, comme on fait ici, qu'il faut, si cela est, que le Monde matériel soit infini et éternel, sans aucun commencement; et que Dieu doit toujours avoir créé autant d'hommes et d'autres espèces, qu'il est possible d'en créer.

Sur le §. 41.

104. Je ne dis point que l'espace est un ordre ou une situation qui rend les choses situables; ce seroit parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, et les joindre à ce

que je viens de dire ci-dessus, Num. 47. pour montrer comment l'esprit vient à se former l'idée de l'espace, sans qu'il faille qu'il y ait un Etre réel et absolu qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports. Je ne dis donc point, que l'espace est un Ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'espace abstrait est cet ordre des situations, conçues comme possibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal. Mais il semble qu'on ne me veut point entendre. J'ai répondu déjà ici, Num. 54. à l'objection qui prétend qu'un Ordre n'est point capable de quantité.

105. On objecte ici que le temps ne sauroit être un ordre des choses successives, parce que la quantité du temps peut devenir plus grande ou plus petite, l'ordre des successions demeurant le même. Je réponds que cela n'est point: car si le temps est plus grand, il y aura plus d'états successifs pareils interposés; et s'il est plus petit, il y en aura moins, puisqu'il n'y a point de vuide ni de condensation ou de pénétration, pour ainsi dire, dans les temps, non plus que dans les lieux.

106. Je soutiens que sans les créatures, l'immensité et l'éternité de Dieu ne laisseroient pas de subsister, mais sans aucune dépendance ni des temps ni des lieux. S'il n'y avoit point de créatures, il n'y auroit ni temps, ni lieux; et par conséquent point d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. Elles portent seulement à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu seroient présent et coëxistant à toutes les choses qui existeroient. Ainsi je n'admets point ce qu'on avance ici, que si Dieu seul existoit, il y auroit temps et espace, comme à présent. Au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seroient que dans les idées, comme des simples possibilités. L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelques chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose. Ces attributs divins n'ont point besoin de choses hors de Dieu, comme sont les lieux et les temps actuels. Ces vérités ont été assez reconnues par les Théologiens, et par les Philosophes.

Sur le §. 42.

107. J'avois soutenu que l'opération de Dieu, par laquelle il redresseroit la machine du monde corporel, prette par sa nature (à ce qu'on prétend) à tomber dans le repos, seroit un miracle. On a répondu, que ce ne seroit point une opération miraculeuse, parce qu'elle seroit ordinaire, et doit arriver assez souvent. J'ai répliqué, que ce n'est pas l'usuel ou le non usuel, qui fait le miracle proprement dit, ou de la plus grande espèce, mais de surpasser les forces des créatures; et que c'est le sentiment des Théologiens et des Philosophes. Et qu'ainsi on m'accorde, au moins, que ce qu'on introduit, et que je désapprouve, est un miracle de la plus grande espèce, suivant la notion reçu, c'est-à-dire, qui surpasse les forces créées; et que c'est justement ce que tout le monde tâche d'éviter en Philosophie. On me répond maintenant, que c'est appeller de la Raison à l'Opinion vulgaire. Mais je réplique encore, que cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce que surpasse les natures des créatures, est très-raisonable. Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant *survenir* une Divinité, Deum ex machina, *sans se soucier* des natures des choses.

108. D'ailleurs, le sentiment commun des Théologiens ne doit pas être traité simplement en opinion vulgaire. Il faut de grandes raisons pour qu'on ose y contrevenir, et je n'en vois aucune ici.

109. Il semble qu'on s'écarte de sa propre notion, qui demandoit que le miracle soit rare, en me reprochant, quoique sans fondement, sur le §. 31. que l'Harmonie préétablie seroit un miracle perpétuel; si ce n'est qu'on ait voulu raisonner contre moi ad hominem.

Sur le §. 43.

110. Si le miracle ne diffère du naturel que dans l'apparence et par rapport à nous, en sorte que nous appellions seulement miracle ce que nous observons rarement, il n'y aura point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel; et, dans le fond des choses, tout sera également naturel, ou tout sera également miraculeux. Les Théologiens auront-ils raison de s'accomoder du premier, et les Philosophes du second?

111. Cela n'ira-t-il pas encore à faire de Dieu l'Ame du Monde, si toutes ses opérations sont naturelles, comme celles que l'ame exerce dans le corps? Ainsi Dieu sera une partie de la Nature.

112. En bonne Philosophie, et en saine Théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et les forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la substance infinie. Il faut mettre une substance

infinie entre l'opération de Dieu qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les loix que Dieu leur a données, et qu'ils les a rendues capables de suivre par leurs natures, quoiqu'avec son assistance.

113. C'est par-là que tombent les Attractions proprement dites, et autres opérations inexplicables par les natures des créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle, ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire, aux qualités occultes scholastiques, qu'on commence à nous débiter sous le spécieux nom de forces, mais qui nous ramènent dans le royaume des ténèbres. C'est, inventa fruge, glandibus vesci.

114. Du temps de Mr. Boyle, et d'autres excellens hommes qui fleurissoient en Angleterre sous les commencemens de Charles II. on n'auroit pas osé nous débiter des notions si creuses. J'espère que ce beau temps reviendra sous un aussi bon Gouvernement que celui d'à présent, et que les esprits un peu trop divertis par le malheur des temps, retourneront à mieux cultiver les connoissances solides. Le capital de Mr. Boyle étoit d'inculquer que tout se faisoit mécaniquement dans la Physique. Mais c'est un malheur des hommes, de se dégoûter enfin de la raison même, et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le Pays philosophique ce qui est arrivé dans le Pays poëtique. On s'est lassé des Romans raisonnables, tels que la Clélie Françoise, ou l'Arméne Allemande; et on est revenu depuis quelque temps aux Contes des Fées.

115. Quant aux mouvemens des corps célestes, et, plus encore, quant à la formation des plantes et des animaux, il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement de ces choses. L'organisme des animaux est une mécanisme, qui suppose une préformation divine; ce qui en suit est purement naturel, et tout-à-fait mécanique.

116. Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme, et de tout animal, est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. La différence est seulement telle qu'elle doit être entre une machine d'une invention divine, et entre la production d'un ouvrier aussi borné que l'homme.

Sur le §. 44.

117. Il n'y a point de difficulté chez les Théologiens, sur les miracles des Anges; il ne s'agit que de l'usage du mot. On pourra dire que les Anges font des miracles, mais moins proprement dits, ou d'un ordre inférieur. Disputer là-dessus seroit une question de nom. On pourra dire que cet Ange qui transportoit Habacuc par les airs, qui remuoit le Lac de Bethzaida, faisoit un miracle; mais ce n'étoit pas un miracle du premier rang, car il est explicable par les forces naturelles des Anges, supérieures aux nôtres.

Sur le §. 45.

118. J'avois objecté qu'une Attraction proprement dite, ou à la scholastique, seroit une opération en distance, sans moyen. On répond ici qu'une Attraction sans moyen seroit une contradiction. Fort bien; mais comment l'entend-on donc, quand on veut que le Soleil à travers d'un espace vuide, attire le globe de la Terre? Est-ce Dieu qui sert de moyen? Mais ce seroit un miracle, s'il y en a jamais eu; cela surpasseroit les forces des créatures.

119. Ou sont-ce peut-être quelques substances immatérielles, ou quelques rayons spirituels, ou quelque accident sans substance, quelque espèce, comme intentionelle; ou quelque autre je ne sais quoi, qui doit faire ce moyen prétendu? choses dont il semble qu'on a encore bonne provision en tête, sans assez les expliquer.

120. Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvoit ajouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple.

121. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, et par conséquent naturel. Je réponds, qu'il ne sauroit être régulier sans être raisonnable; et qu'il ne sauroit être naturel, sans être explicable par les natures des crétures.

122. Si ce moyen, qui fait une véritable attraction, est constant, et en même temps inexplicable par les forces des créatures, et s'il est véritable avec cela, c'est un miracle perpétuel; et s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chimérique; une qualité occulte scholastique.

123. Il seroit comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien d'explicable ne l'empêchât de le faire. Exemple que j'ai déjà allégué, et auquel on n'a pas trouvé à propos de répondre; parce qu'il montre trop clairement la différence entre le véritable naturel, d'un côté, et entre la qualité occulte chimérique des Ecoles, de l'autre côté.

Sur le §. 46.

124. Les forces naturelles des Corps sont toutes soumises aux loix mécaniques, et les forces na-

turelles des Esprits, sont toutes soumises aux loix morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes; et les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premières opèreñt sans liberté, comme une montre; les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre, qu'une autre cause libre, supérieure, a accommodée avec elles par avance. J'en ai déjà parlé, Num. 92.

125. Je finis par un point qu'on m'a opposé au commencement de ce quatrième Ecrit, où j'ai déjà répondu ci-déssus, Num. 18. 19. 20. Mais je me suis réservé d'en dire encore davantage en concluant. On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe; mais de quel principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu'on n'eût jamais supposé des principes moins claires! Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves? On me l'avoit même accordé, ou fait semblent de l'accorder, au second Num. du troisième Ecrit: peut-être, parce qu'il auroit paru trop choquant de le nier; mais ou l'on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se retracte.

126. J'ose dire que sans ce grand principe, on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes.

127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres; mais c'est là justement l'origine des chimères; comme, par exemple, d'un Temps ou d'un Espace absolu réel, du Vuide, des Atomes, d'une Attraction à la scholastique, de l'Influence Physique entre l'ame et le corps, et de mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des Anciens, que de celles qu'on inventées depuis peu.

128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe, que les Anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des Atomes d'Epicure? Et j'ose dire que l'Attraction à la scholastique qu'on renouvelle aujourd'hui, et dont on ne se moquoit pas moins il y a 30. ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable.

129. J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contre ce grand principe, un exemple non contesté, où il manque; mais on ne l'a jamais fait, et on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples où il réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus, ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la maxime de la Philosophie expérimentale, qui procède a posteriori; quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison, ou a priori.

130. Me nier ce grand principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand principe, qui est celui de la contradiction; savoir que toute énonciation intelligible doit être vraie, ou fausse. Chrisippe s'amusoit à le prouver contre Epicure; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aie déjà dit ci-dessus ce qui peut justifier le mien, et quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui seroit peut-être trop profond pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont, que d'avoir réduit son Adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené ad absurdum.

CINQUIÈME RÉPLIQUE DE MR. CLARKE.

Comme un Discours diffus n'est pas une marque d'un esprit clair, ni un moyen propre à donner des idées claires aux Lecteurs, je tâcherai de répondre à ce cinquième Ecrit d'une manière distincte, et en aussi peu de mots qu'il me sera possible.

1 — 20. Il n'y a aucune ressemblance entre une balance mise en mouvement par des poids ou par une impulsion, et un esprit qui se meut, ou qui agit, par la considération de certains motifs. Voici en quoi consiste la différence. La balance est entièrement passive, et par conséquent sujette à une nécessité absolue: au lieu que l'esprit non-seulement reçoit une impression, mais encore agit; ce qui fait l'essence de la liberté. Supposer que lorsque différentes manières d'agir paroissent également bonnes, elles ôtent entièrement à l'esprit le pouvoir d'agir, comme les poids égaux empêchent nécessairement une balance de se mouvoir; c'est nier qu'un esprit ait en lui-même un principe d'action, et confondre le pouvoir d'agir, avec l'impression que les motifs font sur l'esprit, en quoi il est tout-à-fait passif. Le motif, ou la chose que l'esprit considère, et qu'il a en vue, est quelque chose d'externe. L'impression que ce motif fait sur l'esprit, est la qualité perceptive, dans laquelle l'esprit est passif. Faire

quelque chose après, ou en vertu de cette perception, est la faculté de se mouvoir de soi-même, ou d'agir. Dans tous les Agens animés, c'est la Spontanéité; et dans les Agens intelligens, c'est proprement ce que nous appelons Liberté. L'erreur où l'on tombe sur cette matière, vient de ce qu'on ne distingue pas soigneusement ces deux choses, de ce que l'on confond le motif avec le principe d'action, de ce que l'on prétend que l'esprit n'a point d'autre principe d'action que le motif, quoique l'esprit soit tout-à-fait passif en recevant l'impression du motif. Cette doctrine fait croire que l'esprit n'est pas plus actif, que le seroit une balance, si elle avoit d'ailleurs la faculté d'apercevoir les choses: ce que l'on ne peut dire sans renverser entièrement l'idée de la liberté. Une balance poussée des deux côtés par une force égale, ou pressée des deux côtés par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement. Et supposé que cette balance reçoive la faculté d'apercevoir, en sorte qu'elle sache qu'il lui est impossible de se mouvoir, ou qu'elle se fasse illusion, en s'imaginant qu'elle se meut elle-même, quoiqu'elle n'ait qu'un mouvement communiqué; elle se trouveroit précisément dans le même état, où le savant Auteur suppose que se trouve un Agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue. Voici en quoi consiste la fausseté de l'argument dont il s'agit ici. La balance, faute d'avoir en elle-même un principe d'action, ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux; mais un Agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir également raisonnables et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir. De plus, cet Agent libre peut avoir de très-bonnes et de très-fortes raisons, pour ne pas s'abstenir entièrement d'agir; quoique peut-être il n'y ait aucune raison, qui puisse déterminer qu'une certaine manière d'agir vaut mieux qu'une autre. On ne peut donc soutenir que, supposé que deux différentes manières de placer certaines particules de matière fussent également bonnes et raisonnables, Dieu ne pourroit absolument, ni conformément à sa sagesse, les placer d'aucune de ces deux manières, faute d'une raison suffisante, qui pût le déterminer à choisir l'une préférablement à l'autre: on ne peut, dis-je, soutenir une telle chose, sans faire Dieu un Etre purement passif; et par conséquent il ne seroit point Dieu, ou le Gouverneur du monde. Et quand on nie la possibilité de cette supposition, savoir, qu'il peut y avoir deux parties égales de matière, dont la situation peut-être également bien transposée, on n'en sauroit alléguer d'autre raison, que cette pétition de principe; savoir, qu'en ce cas-là, ce que le savant Auteur dit d'une raison suffisante, ne seroit pas bien fondé. Car sans cela, comment peut-on dire qu'il est impossible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables en différens lieux de l'univers? Et en ce cas-là, puisque les parties de l'espace sont semblables, il est évident que si Dieu n'a point donné à ces parties de matière des situations différentes dès le commencement, il n'a pu en avoir d'autre raison que sa seule volonté. Cependant on ne peut pas dire avec raison, qu'une telle volonté est une volonté sans aucun motif; car les bonnes raisons que Dieu peut avoir de créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables, doivent par conséquent lui servir de motif pour choisir (ce qu'une balance ne sauroit faire) l'une de deux choses absolument indifférentes; c'est-à-dire, pour mettre ces particules dans une certaine situation, quoiqu'une situation tout-à-fait contraire eût également bonne.

La nécessité, dans les questions philosophiques, signifie toujours une Nécessité absolue. La Nécessité hypothétique, et la Nécessité morale, ne sont que des manières de parler figurées; et à la rigueur philosophique, elles ne sont point une Nécessité. Il ne s'agit pas de savoir si une chose doit être, lorsque l'on suppose qu'elle est, ou qu'elle sera: c'est ce qu'on appelle une Nécessité hypothétique. Il ne s'agit pas non plus de savoir, s'il est vrai qu'un Etre bon, et qui continue d'être bon, ne sauroit faire le mal: ou si un Etre sage ne sauroit agir d'une manière contraire à la sagesse: ou si une personne qui aime la vérité, et qui continue de l'aimer, peut dire un mensonge; c'est ce que l'on appelle une Nécessité morale. Mais la véritable et la seule question philosophique touchant la liberté, consiste à savoir, si la cause ou le principe immédiat et physique de l'action est réellement dans celui que nous appelons l'Agent; ou si c'est quelque autre raison suffisante qui est la véritable cause de l'action, en agissant sur l'Agent, et en faisant qu'il ne soit pas un véritable Agent, mais un simple Patient. On peut remarquer ici en passant, que le savant Auteur contredit sa propre hypothèse, lorsqu'il dit que la volonté ne suit pas toujours exactement l'entendement pratique, parce qu'elle peut quelquefois trouver des rai-

sons pour suspendre sa résolution. Car ces raisons-là ne sont-elles pas le dernier jugement de l'entendement pratique?

21—25. S'il est possible que Dieu produise, ou qu'il ait produit deux portions de matière parfaitement semblables, de sorte que le changement de leur situation seroit une chose indifférente? Ce que le savant Auteur dit d'une Raison suffisante, ne prouve rien. En répondant à ceci, il ne dit pas, comme il le devroit dire, qu'il est impossible que Dieu fasse deux portions de matière tout-à-fait semblables; mais que sa sagesse ne lui permet pas de le faire. Comment fait-il cela? Pourra-t-il prouver qu'il n'est pas possible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière parfaitement semblables en différens lieux de l'Univers? La seule preuve qu'il allègue, est, qu'il n'y auroit aucune raison suffisante, qui pût déterminer la volonté de Dieu à mettre une de ces parties de matière dans une certaine situation plutôt que dans une autre. Mais si Dieu peut avoir plusieurs bonnes raisons, (on ne sauroit prouver le contraire,) si Dieu, dis-je, peut avoir plusieurs bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière tout-à-fait semblables, l'indifférence de leur situation suffira-t-elle pour en rendre la création impossible, ou contraire à sa sagesse? Il me semble que c'est formellement supposer ce qui est en question. On n'a point répondu à un autre argument de la même nature, que j'ai fondé sur l'indifférence absolue de la première détermination particulière du mouvement au commencement du Monde.

26—32. Il semble qu'il y ait ici plusieurs contradictions. On reconnoît que deux choses tout-à-fait semblables seroient véritablement deux choses; et nonobstant cet aveu, on continue de dire qu'elles n'auroient pas le principe d'Individuation: et dans le IV. Ecrit, §. 6. on assure positivement, qu'elles ne seroient qu'une même chose sous deux noms. Quoique l'on reconnoisse que ma supposition est possible, on ne veut pas me permettre de faire cette supposition. On avoue que les parties du temps et de l'espace sont parfaitement semblables en elles-mêmes; mais on nie cette ressemblance lorsqu'il y a des corps dans ces parties. On compare les différentes parties de l'espace qui coëxistent, et les différentes parties successives du Temps, à une ligne droite, qui coupe une autre ligne droite en deux points coïncidents, qui ne sont qu'un seul point. On soutient que l'espace n'est que l'ordre des choses qui coëxistent: et cependant on avoue que le Monde *matériel* peut-être borné; d'où il s'ensuit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un espace vuide au-delà du Monde. On reconnoît que Dieu pouvoit donner des bornes à l'Univers; et après avoir fait cet aveu, on ne laisse pas de dire que cette supposition est non-seulement déraisonnable et sans but, mais encore une fiction impossible; et l'on assure qu'il n'y a aucune raison possible, qui puisse limiter la quantité de la matière. On soutient que le mouvement de l'Univers tout entier ne produiroit aucun changement; et cependant on ne répond pas à ce que j'avois dit, qu'une augmentation ou une cessation subite du mouvement du Tout, causeroit un choc sensible à toutes les parties. Et il n'est pas moins évident, qu'un mouvement circulaire du Tout produiroit une force centrifuge dans toutes les parties. J'ai dit que le Monde matériel doit être mobile, si le Tout est borné: on le nie, parce que les parties de l'espace sont immobiles, *dont* le Tout est infini et existe *nécessairement*. On soutient que le mouvement renferme nécessairement un changement *rélatif* de situation dans un corps par rapport à d'autres corps; et cependant on ne fournit aucun moyen d'éviter cette conséquence absurde, savoir, que la mobilité d'un corps dépend de l'existence d'autres corps; et que si un corps existoit seul, il seroit incapable de mouvement; ou que les parties d'un corps qui circule, (du Soleil par exemple) perdroient la force centrifuge qui naît de leur mouvement circulaire, si toute la matière extérieure qui les environne, étoit annihilée. Enfin, on soutient que l'infinité de la matière est l'effet de la volonté de Dieu; et cependant on approuve la doctrine de Descartes, comme si elle étoit incontestable, quoique tout le monde sache que le seul fondement sur lequel ce Philosophe l'a établie, est cette suposition: Que la Matière étoit nécessairement infinie, puisque l'on ne sauroit la supposer finie sans contradiction. Voici ses propres termes: Puto implicare contradictionem, ut Mundus sit finitus. Si cela est vrai, Dieu n'a jamais pu limiter la quantité de la matière; et par conséquent il n'en est point le Créateur, et il ne peut la détruire.

Il me semble que le savant Auteur n'est jamais d'accord avec lui-même, dans tout ce qu'il dit touchant la matière et l'espace. Car tantôt il combat le vuide, ou l'espace destitué de matière, comme s'il étoit absolument impossible; (l'espace et la matière étant inséparables); et cependant il reconnoît souvent, que la quantité

de la matière dans l'univers dépend de la volonté de Dieu.

33. 34. 35. Pour prouver qu'il y a du vuide, j'ai dit que certains espaces ne font point de résistance. Le savant Auteur répond que ces espaces sont remplis d'une matière, qui n'a point de pesanteur. Mais l'argument n'étoit pas fondé sur la pesanteur; il étoit fondé sur la résistance, qui doit être proportionnée à la quantité de la matière, soit que la matière ait de la pesanteur, ou qu'elle n'en ait pas.

Pour prévenir cette réplique, l'Auteur dit que la résistance ne vient pas tant de la quantité de la matière, que de la difficulté qu'elle a à céder; mais cet argument est tout-à-fait hors d'oeuvre; parce que la question dont il s'agit, ne regarde que les corps fluides qui ont peu de ténacité, ou qui n'en ont point du tout, comme l'eau et le vif-argent, dont les parties n'ont de la peine à céder, qu'à proportion de la quantité de matière qu'elles contiennent. L'exemple que l'on tire du bois flottant, qui contient moins de matière pesante qu'un égal volume d'eau, et qui ne laisse pas de faire une plus grande résistance; cet exemple, dis-je, n'est rien moins que philosophique. Car un égal volume d'eau renfermée dans un vaisseau, ou gelée et flottante, fait une plus grande résistance que le bois flottant; parce qu'alors la résistance est causée par le volume entier de l'eau. Mais lorsque l'eau se trouve en liberté et dans son état de fluidité, la résistance n'est pas causée par toute la masse du volume égal d'eau, mais seulement par une partie de cette masse; de sorte qu'il n'est pas surprenant que dans ce cas l'eau semble faire moins de résistance que le bois.

36. 37. 38. L'Auteur ne paroît pas raisonner sérieusement dans cette partie de son Ecrit. Il se contente de donner un faux jour à l'idée de l'Immensité de Dieu, qui n'est pas une Intelligentia supramundana, (semota à nostris rebus sejunctaque longe,) et qui n'est pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être.

L'espace occupé par un corps n'est pas l'étendue de ce corps; mais le corps étendu existe dans cet espace.

Il n'y a aucun espace borné; mais notre imagination considère dans l'espace, qui n'a point de bornes, et qui n'en peut avoir, telle partie ou telle quantité qu'elle juge à propos d'y considérer.

L'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun Etre borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un Etre immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

Les espaces bornés ne sont point des propriétés des substances bornées; ils ne sont que des parties de l'espace infini dans lesquelles les substances bornées existent.

Si la matière étoit infini, l'espace infini ne seroit pas plus une propriété de ce corps infini, que les espaces finis sont des propriétés des corps finis. Mais en ce cas, la matière infinie seroit dans l'espace infini, comme les corps finis y sont présentement.

L'immensité n'est pas moins essentielle à Dieu, que son éternité. Les parties de l'Immensité étant tout-à-fait différentes des parties matérielles, séparables, divisibles, et mobiles, d'où naît la corruptibilité, elles n'empêchent pas l'Immensité d'être essentiellement simple; comme les parties de la Durée n'empêchent pas que la même simplicité ne soit essentielle à l'éternité.

Dieu lui-même n'est sujet à aucun changement par la diversité et les changemens des choses, qui ont la vie, le mouvement, et l'être en lui.

Cette doctrine, qui paroît si étrange à l'Auteur, est la doctrine formelle de St. Paul, et la voix de la Nature et de la Raison.

Dieu n'existe point dans l'espace, ni dans le temps; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Et lorsque nous disons, conformément au langage du vulgaire, que Dieu existe dans tout l'espace et dans tout le temps; nous voulons dire seulement qu'il est partout et qu'il est éternel; c'est-à-dire, que l'espace infini et le temps sont des suites nécessaires de son existence; et non, que l'espace et le temps sont des êtres distincts de lui, DANS lesquels il existe.

J'ai fait voir ci-dessus, sur le §. 40. l'espace borné n'est pas l'étendue des corps. Et l'on n'a aussi qu'à comparer les deux Sections suivantes (47. et 48.) avec ce que j'ai déjà dit.

49. 50. 51. Il me semble que ce que l'on trouve ici, n'est qu'une chicane sur des mots. Pour ce qui est de la question touchant les parties de l'espace, voyez ci-dessus, Réplique III. §. 3. et Réplique IV. §. 11.

52. et 53. L'argument dont je me suis servi ici pour faire voir que l'espace est réellement indépendant des corps est fondé sur ce qu'il est possible que le monde matérielle soit borné et mobile. Le savant Auteur ne devoit donc pas se contenter de répliquer, qu'il ne croit pas que la

sagesse de Dieu lui ait pu permettre de donner des bornes à l'Univers, et de le rendre capable de mouvement. Il faut que l'Auteur soutienne qu'il étoit impossible que Dieu fit un monde borné et mobile; ou qu'il reconoisse la force de mon argument, fondé sur ce qu'il est possible que le monde soit borné et mobile. L'Auteur ne devoit pas non plus se contenter de répéter ce qu'il avoit avancé; savoir que le mouvement d'un Monde borné ne seroit rien, et que, faute d'autres corps avec lesquels on pût le comparer, il ne produiroit aucun changement sensible. Je dis que l'Auteur ne devoit pas se contenter de répéter cela, à moins qu'il ne fût en état de réfuter ce que j'avois dit d'un fort grand changement qui arriveroit dans le cas proposé; savoir que les Parties recevroient un choc sensible par une soudaine augmentation du mouvement du Tout, ou par la cessation de ce même mouvement. On n'a pas entrepris de répondre à cela.

53. Comme le savant Auteur est obligé de reconnoître ici, qu'il y a de la différence entre le mouvement absolu et le mouvement relatif; il me semble qu'il s'ensuit de là nécessairement, que l'espace est une chose tout-à-fait différente de la situation ou de l'ordre des corps. C'est de quoi les Lecteurs pourront juger, en comparant ce que l'Auteur dit ici avec ce que l'on trouve dans les Principes de Mr. le Chevalier Newton, Lib. 1. Defn. 8.

54. J'avois dit que le temps et l'espace étoient des QUANTITÉS; ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. On réplique à cela, que l'ordre a sa quantité: qu'il y a dans l'ordre quelque chose qui précède, et quelque chose qui suit; qu'il y a une distance ou un intervalle. Je réponds, que ce qui précède et ce qui suit constitue la situation ou l'ordre; mais la distance, l'intervalle, ou la quantité du temps ou de l'espace, dans lequel une chose suit une autre, est une chose tout-à-fait distincte de la situation ou de l'ordre, et elle ne constitue aucune quantité de situation ou d'ordre. La situation ou l'ordre peuvent être les mêmes, lorsque la quantité du temps ou de l'espace, qui intervient, se trouve fort différente. Le savant Auteur ajoute, que les Raisons et les Proportions ont leur quantité; et que, par conséquent, le temps et l'espace peuvent aussi avoir la leur, quoiqu'ils ne soient que des rélations. Je réponds premièrement, que s'il étoit vrai que quelques sortes de relations (comme par exemple, les Raisons ou les Proportions,) fussent des quantités, il ne s'ensuivroit pourtant pas que la situation et l'ordre, qui sont des relations d'une nature tout-à-fait différente, seroient aussi des quantités. Secondement, les proportions ne sont pas des quantités, mais *des* proportions de quantités. Si elles étoient des quantités, elles seroient les quantités de quantités, ce qui est absurde. J'ajoute que si elles étoient des quantités, elles augmenteroient toujours par l'addition, comme toutes les autres quantités. Mais l'addition de la proportion de 1 à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la proportion de 1 à 1: et l'addition de la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas la proportion de $1\frac{1}{2}$ à 1, mais seulement la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1. Ce que les Mathématiciens appellent quelquefois, avec peu d'exactitude, la quantité de la proportion, n'est, à parler proprement, que la quantité de la grandeur relative ou comparative d'une chose par rapport à une autre: et la proportion n'est pas la grandeur comparative même, mais la comparaison ou le rapport d'une grandeur à une autre. La proportion de 6 à 1, par rapport à celle de 3 à 1, n'est pas une double quantité de proportion, mais la proporton d'une double quantité Et en général, ce que l'on dit avoir une plus grande ou plus petite proportion, n'est pas avoir une plus grande ou plus petite quantité de proportion ou de rapport, mais, avoir une plus grande ou plus petite quantité à une autre. Ce n'est pas une plus grande ou plus petite quantité de comparaison, mais la comparaison d'une plus grande ou plus petite quantité. L'expression Logarithmique d'une proportion, n'est pas (comme le savant Auteur le dit) la mesure, mais seulement l'indice ou le signe artificiel de la proportion. Cet indice ne désigne pas une quantité de la proportion; il marque seulement combien de fois une proportion est répétée ou compliquée. Le Logarithme de la Proportion d'égalité est o, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une proportion aussi réelle qu'aucune autre; et lorsque le Logarithme est négatif, comme 1, la proportion, dont il est le signe ou l'indice, ne laisse pas d'être affirmative. La proportion doublée ou triplée, ne désigne pas une double ou triple quantité de proportion; elle marque seulement combien de fois la proportion est répétée. Si l'on triple une fois quelque grandeur ou quelque quantité, cela produit une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion de 3 à 1. Si on la triple une seconde fois, cela ne produit pas une double quan-

tité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle doublée) de 9 à 1. Si on la triple une troisième fois, cela ne produit pas une triple quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle triplée) de 27 à 1; et ainsi du reste. Troisièmement, le temps et l'espace ne sont point du tout de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues, auxquelles les proportions conviennent. Par exemple, la proportion de 12 à 1, est une proportion beaucoup plus grande que celle de 2 à 1; et cependant une seule et même quantité peut avoir la proportion de 12 à 1, par rapport à une chose, et en même temps la proportion de 2 à 1, par rapport à une autre. C'est ainsi, que l'espace d'un jour a une beaucoup plus grande proportion à une heure, qu'à la moitié d'un jour; et cependant, nonobstant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité de temps sans aucune variation. Il est donc certain que le temps (et l'espace aussi par la même raison) n'est pas de la nature des proportions, mais de la nature des Quantités absolues et invariables, qui ont des proportions différentes. Le sentiment du savant Auteur sera donc encore, de son propre aveu, une contradiction; à moins qu'il ne fasse voir la fausseté de ce raisonnement.

55—63. Il me semble que tout ce que l'on trouve ici, est une contradiction manifeste. Les Savans en pourront juger. On suppose formellement dans un endroit, que Dieu auroit pu créer l'Univers plutôt ou plus tard. Et ailleurs on dit que ces termes mêmes (plutôt et plus tard) sont des termes inintelligibles, et des suppositions impossibles. On trouve de semblables contradictions dans ce que l'Auteur dit touchant l'espace dans lequel la matière subsiste. Voyez ci-dessus, sur le §. 26—32.

64. et 65. Voyez si-dessus, §. 54.

66—70. Voyez ci-dessus, §. 1—20; et §. 21—25. J'ajouterai seulement ici, que l'Auteur, en comparant la volonté de Dieu au Hazard d'Epicure lorsqu'entre plusieures manières d'agir également bonnes elle en choisit une, compare ensemble deux choses, qui sont aussi différentes que deux choses le puissent être; puisqu'Epicure ne reconnoissoit aucune Volonté, aucune Intelligence, aucun principe actif dans la formation de l'Univers.

71. Voyez ci-dessus, §. 21—25.

72. Voyez ci-dessus, §. 1—20.

73. 74. 75. Quand on considère si l'espace est indépendant de la matière, et si l'Univers peut être borné et mobile; (voyez ci-dessus, §. 1—20, et §. 26—32.) il ne s'agit pas de la sagesse ou de la volonté de Dieu, mais de la nature absolue et nécessaire des choses. Si l'Univers peut être borné et mobile par la volonté de Dieu, ce que le savant Auteur est obligé d'accorder ici, quoiqu'il dise continuellement que c'est une supposition impossible; il s'ensuit évidemment que l'espace, dans lequel ce mouvement se fait, est indépendant de la matière. Mais si, au contraire, l'Univers ne peut être borné et mobile, et si l'espace ne peut être indépendant de la matière; il s'ensuit évidemment que Dieu ne peut, ni ne pouvoit, donner des bornes à la matière; et par conséquent l'Univers doit être non-seulement sans bornes, mais encore éternel, tant à parte ante qu'à parte post, nécessairement et indépendamment de la volonté de Dieu. Car l'opinion de ceux qui soutiennent que le Monde pourroit avoir existé de toute éternité, par la volonté de Dieu, qui exerçoit sa puissance éternelle; cette opinion, dis-je, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici.

76. et 77. Voyez ci-dessus, §. 73. 74. 75. et §. 1—20.; et ci-dessous, §. 103.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement dans les Ecrits précédens, que la comparaison dont Mr. le Chevalier Newton s'est servi, et que l'on attaque ici, est juste et intelligible.

79—82. Tout ce que l'on objecte ici dans la Section 79. et dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'existence de Dieu, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, est la cause de l'espace; et toutes les autres choses existent dans cet espace. Il s'ensuit donc que l'espace est aussi le lieu des idées; parce qu'il est le lieu des substances mêmes, qui ont des idées dans leur entendement.

J'avois dit, par voie de comparaison, que le sentiment de l'Auteur étoit aussi déraisonnable, que si quelqu'un soutenoit que l'Ame humaine est l'Ame des images des choses qu'elle aperçoit. Le savant Auteur raisonne la-dessus en plaisantant, comme si j'avois assuré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu aperçoit tout, non par le moyen d'un organe, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent par-tout. L'espace universel est donc le lieu où il aperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus, ce que l'on doit entender par le mot de Sensorium, et ce que c'est que l'Ame

du Monde. C'est trop que de demander qu'on abandonne la conséquence d'un argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les prémisses.

83—88, et 89. 90. 91. J'avoue que je n'entends point ce que l'Auteur dit, lorsqu'il avance, que l'Ame est un principe représentatif: que chaque substance simple est par sa propre nature une concentration et un miroir vivant de tout l'Univers: qu'elle est une représentation de l'Univers, selon son point de vue; et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même Univers.

Pour ce qui est de l'Harmonie préétablie, en vertu de laquelle on prétend que les affections de l'ame, et les mouvemens mécaniques du corps, s'accordent sans aucune influence mutuelle; voyez ci-dessous, sur le §. 110—116.

J'ai supposé que les images des choses sont portées par les organes des sens dans le Sensorium, où l'ame les aperçoit. On soutient que c'est une chose inintelligible; mais on n'en donne aucune preuve.

Touchant cette question, savoir si une substance immatérielle agit sur une substance matérielle, ou si celle-ci agit sur l'autre; voyez ci-dessous, §. 110—116.

Dire que Dieu aperçoit et connoît toutes choses, non par sa présence actuelle, mais parce qu'il les produit continuellement de nouveau; ce sentiment, dis-je, est une pure fiction des Scholastiques, sans aucun fondement.

Pour ce qui est de l'objection, qui porte que Dieu seroit l'Ame du Monde; j'y ai répondu amplement ci-dessus, Réplique II. §. 12. et Réplique IV. §. 32.

92. L'Auteur suppose que tous les mouvemens de nos corps sont nécessaires, et produits par une simple impulsion mécanique de la matière, tout-à fait indépendante de l'ame; mais je ne saurois m'empêcher de croire que cette doctrine conduit à la Nécessité et au Destin. Elle tend à faire croire que les hommes ne sont que de pures machines, (comme Descartes s'étoit imaginé que les Bêtes n'avoient point d'ames;) en détruisant tous les argumens fondés sur les phénomènes, c'est-à-dire, sur les actions des hommes, dont on se sert pour prouver qu'ils ont des ames, et qu'ils ne sont pas des Etres purement matériels. Voyez ci-dessous, sur §. 110—116.

93. 94. 95. J'avois dit que chaque action consiste à donner une nouvelle force aux choses, qui reçoivent quelque impression. On répond à cela, que deux corps durs et égaux, poussés l'un contre l'autre rejaillissent avec la même force; et que par conséquent leur action réciproque ne donne point une nouvelle force. Il souffiroit de répliquer qu'aucun de ces deux corps ne rejaillit avec sa propre force; que chacun d'eux perd sa propre force, et qu'il est repoussé avec une nouvelle force communiquée par le ressort de l'autre; car si ces deux corps n'ont point de ressort, ils ne rejailleront pas. Mais il est certain que les toutes communications de mouvement purement mécaniques, ne sont pas une action, à parler proprement; elles ne sont qu'une simple passion, tant dans les corps qui poussent, que dans ceux qui sont poussés. L'action est le commencement d'un mouvement qui n'existoit point auparavant, produit par un principe de vie ou d'activité: et si Dieu ou l'Homme, ou quelque Agent vivant ou actif, agit sur quelque partie du monde matériel, si tout n'est pas un simple mécanisme, il faut qu'il y ait une augmentation et une diminution continuelle de toute la quantité du mouvement qui est dans l'Univers. Mais c'est ce que le savant Auteur nie en plusieurs endroits.

96. 97. Il se contente ici de renvoyer à ce qu'il a dit ailleurs. Je ferai aussi la même chose.

98. Si l'ame est une substance, qui remplit le Sensorium, ou le lieu dans lequel elle aperçoit les images des choses, qui y sont portées; il ne s'ensuit point de là, qu'elle doit être composée de parties semblables à celles de la matière, (car les parties de la matière sont des substances distinctes et indépendantes l'une de l'autre;) mais l'ame toute entière voit, entend, et pense, comme étant essentiellement un seul être individuel.

99. Pour faire voir que les Forces actives qui sont dans le monde, c'est-à-dire, la quantité du mouvement, ou la force impulsive communiquée aux corps; pour fair voir dis-je, que ces forces actives ne diminuent point naturellement, le savant Auteur soutient, que deux corps mous et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent chacun tout leur mouvement, parce que ce mouvement est communiqué aux petites parties dont ils sont composés. Mais lorsque deux corps tout-à-fait durs et sans ressort perdent tout leur mouvement en se rencontrant, il s'agit de savoir que devient ce mouvement, ou cette force active et impulsive? Il ne

sauroit être dispersé parmi les parties de ces corps, parce que ces parties ne sont susceptibles d'aucun trémoussement, faut de ressort. Et si l'on nie que ces corps doivent perdre leur mouvement total; je réponds qu'en ce cas-là, il s'ensuivra que les corps durs et élastiques rejailliront avec une double force; savoir, avec la force qui résulte du ressort, et de plus avec toute la force directe et primitive, ou du moins avec une partie de cette force; ce qui est contraire à l'expérience.

Enfin, l'Auteur ayant considéré la Démonstration de Mr. Newton, que j'ai citée ci-dessus, est obligé de reconnoître, que la quantité du mouvement dans le monde n'est pas toujours la même; et il a recours à un autre subterfuge, en disant que le mouvement et la force ne sont pas toujours les mêmes en quantité. Mais ceci est aussi contraire à l'expérience. Car la force dont il s'agit ici, n'est pas cette force de la matière, qu'on appelle Vis inertiae, laquelle continue effectivement d'être toujours la même, pendant que la quantité de la matière est la même; mais la force dont nous parlons ici, est la force active, impulsive et relative, qui est toujours proportionnée à la quantité du mouvement relatif. C'est ce qui paroît constamment par l'expérience, à moins que l'on ne tombe dans quelque erreur faute de bien supputer et de déduire la force contraire, qui nait de la résistance que les fluides font aux corps de quelque manière que ceux-ci se puissent mouvoir, et de l'action contraire et continuelle de la gravitation sur les corps jetés en haut.

100. 101. 102. J'ai fait voir dans la dernière Section, que la force active, selon la définition que j'en ai donné, diminue continuellement et naturellement dans le monde matériel. Il est évident que ce n'est pas un défaut, parce que ce n'est qu'une suite de l'inactivité de la matière. Car cette inactivité est non-seulement la cause, comme l'Auteur le remarque, de la diminution de la vitesse, à mesure que la quantité de la matière augmente; (ce qui à la vérité n'est point une diminution de la quantité du mouvement) mais elle est aussi la cause pourquoi des corps solides, parfaitemet durs et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent tout leur mouvement et toute leur force active, comme je l'ai montré ci-dessus; et par conséquent ils ont besoin de quelque autre cause pour recevoir un nouveau mouvement.

103. J'ai fait voir amplement dans mes Ecrits précédens, qu'il n'y a aucun défaut dans les choses dont on parle ici. Car pourquoi Dieu n'auroit-il pas eu la liberté de faire un Monde, qui continueroit dans l'état où il est présentement, aussi long-temps ou aussi peu de temps qu'il le jugeroit à propos, et qui seroit ensuite changé, et recevroit telle forme qu'il voudroit lui donner, par un changement sage et convenable, mais qui peut-être seroit tout-à-fait au-dessus des loix du Mécanisme? L'Auteur soutient que l'Univers ne peut diminuer en perfection: qu'il n'y a aucune raison qui puisse borner la quantité de la matière: que les Perfections de Dieu l'obligent à produire toujours autant de matière qu'il lui est possible; et qu'un Monde borné est une fiction impraticable. J'ai inféré de cette doctrine, que le Monde doit être nécessairement infini et éternel; c'est aux savans à juger si cette conséquence est bien fondée.

104. L'Auteur dit à présent, que l'espace n'est pas un ordre ou une situation, mais un ordre de situations. Ce qui n'empêche pas que la même objection ne subsiste toujours: savoir, qu'un ordre de situations, n'est pas une quantité, comme l'espace l'est. L'Auteur renvoie donc à la Section 54. où il croit avoir prouvé que l'ordre est une quantité. Et moi je renvoie à ce que j'ai dit sur cette Section dans ce dernier Ecrit, où je crois avoir prouvé que l'ordre n'est pas une quantité. Ce que l'Auteur dit aussi touchant le Temps, renferme évidemment cette absurdité: savoir, que le Temps n'est que l'ordre des choses successives; et que cependant il ne laisse pas d'être une véritable quantité; parce qu'il est, non-seulement l'ordre des choses successives, mais aussi la quantité de la durée qui intervient entre chacune des choses particulières qui se succèdent dans cet ordre. Ce qui est une contradiction manifeste.

Dire que l'immensité ne signifie pas un espace sans bornes, et que l'éternité ne signifie pas une durée ou un temps sans commencement, sans fin, c'est (ce me semble,) soutenir que les mots n'ont aucune signification. Au lieu de raisonner sur cet article, l'Auteur nous renvoie à ce que certains Théologiens et Philosophes, (qui étoient de son sentiment) ont pensé sur cette matière. Mais ce n'est pas la de quoi il s'agit entre lui et moi.

107. 108. 109. J'ai dit que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse qu'une autre, par rapport à Dieu; et que par conséquent le Miracle ne consiste dans aucune difficulté qui se trouve dans la nature d'une chose qui doit être faite, mais qu'il consiste

simplement en ce que Dieu le fait rarement. Le mot de Nature, et ceux de Forces de la Nature, de Cours de la Nature, etc. sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive ordinairement ou fréquemment. Lorsqu'un corps humain réduit en poudre est ressuscité, nous disons que c'est un miracle: lorsqu'un corps humain est engendré de la manière ordinaire, nous disons que c'est une chose naturelle; et cette distinction est uniquement fondée sur ce que la puissance de Dieu produit l'une de ces deux choses ordinairement, et l'autre rarement. Si le Soleil (ou la Terre) est arrêté soudainement, nous disons que c'est un miracle; et le mouvement continuel du Soleil (ou de la Terre) nous paroit une chose naturelle: c'est uniquement parce que l'une de ces deux choses est ordinaire, et l'autre extraordinaire. Si les hommes sortoient ordinairement du tombeau, comme le blé sort de la semence, nous dirions certainement que ce seroit aussi une chose naturelle: et si le Soleil (ou la Terre) étoit toujours immobile, cela nous paroitroit naturel; et en ce cas-là nous regarderions le mouvement du Soleil (ou de la Terre) comme une chose miraculeuse. Le savant Auteur ne dit rien contre ces raisons (ces grandes raisons, comme il les appelle,) qui sont si évidentes. Il se contente de nous renvoyer encore aux manières de parler ordinaires de certains Philosophes et de certains Théologiens; mais, comme je l'ai déjà rémarqué ci-dessus, ce n'est pas là de quoi il s'agit entre l'Auteur et moi.

110—116. Il est surprenant, que sur une matière qui doit être décidée par la raison et non par l'autorité, on nous renvoie encore à l'opinion de certains Philosophes et Théologiens. Mais, pour ne pas insister sur cela; que veut dire le savant Auteur par une différence réelle et interne entre ce qui est miraculeux, et ce qui ne l'est pas; ou entre des opérations naturelles et non naturelles, absolument, et par rapport à Dieu? Croit-il qu'il y ait en Dieu deux Principes d'action différens et réellement distincts, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'Action de Dieu naturelle et surnaturelle, sont des termes dont la signification est uniquement relative aux hommes; parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, et qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle; (ce qu'on appelle les Forces de la Nature, n'étant véritablement qu'un mot sans aucun sens,) ou bien il s'ensuit que par *une* Action de Dieu surnaturelle, il faut *entendre* ce que Dieu fait lui-même immédiatement; et par une Action de Dieu naturelle, ce qu'il fait par intervention des causes secondes. L'Auteur se déclare ouvertement dans cette partie de son Ecrit, contre la première de ces deux distinctions; et il rejette formellement la seconde dans la Section 117. où il reconnoit que les Anges peuvent faire de véritables miracles. Cependant je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matière dont il s'agit ici.

Il est tout-à-fait déraisonnable d'appeller l'Attraction un Miracle, et de dire que c'est un terme qui ne doit point entrer dans la Philosophie, quoique nous ayons si souvent déclaré d'une manière distincte et formelle, qu'en nous servant de ce terme, nous ne prétendons pas exprimer la cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre; mais seulement l'effet de *cette* cause, ou le phénomène même, et *les Loix* ou les Proportions selon lesquelles les corps tendent l'un vers l'autre, comme on le découvre par l'expérience, quelle qu'en puisse être la cause. Il est encore plus déraisonable de ne vouloir point admettre la Gravitation ou l'Attraction dans le sens que nous lui donnons, selon lequel elle est certainement un phénomène de la Nature; et de prétendre en même temps que nous admettions une hypothèse aussi étrange que l'est celle de l'Harmonie préétablie, selon laquelle l'Ame et le Corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre, que deux horloges, qui vont également bien, quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque. Il est vrai que l'Auteur dit, que Dieu prévoyant les inclinations de chaque ame, a formé dès le commencement la grande Machine de l'Univers d'une telle manière, qu'en vertu des simples loix du Mécanisme, les corps humains reçoivent des mouvemens convenables, comme étant des parties de cette grande machine. Mais est-il possible, que de pareils mouvemens, et autant diversifiés que le sont ceux des corps humains, soient produits par un pur Mécanisme, sans que la volonté et l'esprit agissent sur ces corps? Est-il croyable que, lorsqu'un homme forme une résolution, et qu'il sait un mois par avance, ce qu'il fera un certain jour, ou à une certaine heure; est-il croyable, dis-je, que son corps, en vertu d'un simple Mécanisme qui a été pro-

duit dans le Monde matériel dès le commencement de la création, se conformera ponctuellement à toutes les résolutions de l'esprit de cet homme au temps marqué? Selon cette hypothèse, tous les raisonnemens philosophiques, fondés sur le phénomènes et sur les expériences, deviennent inutiles. Car, si l'Harmonie préétablie est véritable, un homme ne voit, n'entend, et ne sent rien, et il ne meut point son corps: il s'imagine seulement voir, entendre, sentir, et mouvoir son corps. Et si les hommes étoient persuadés que le corps humain n'est qu'une pure machine, et que tous ses mouvemens qui paroissent volontaires, sont produits par les loix nécessaires d'un Mécanisme matériel, sans aucune influence ou opération de l'ame sur les corps; ils concluroient bien-tôt que cette Machine est l'Homme tout entier, et que l'Ame harmonique, dans l'hypothèse d'une Harmonie préétablie, n'est qu'une pure fiction et une vaine imagination. De plus, quelle difficulté évite-t-on par le moyen d'une si étrange hypothèse? On n'évite que celle-ci, savoir, qu'il n'est pas possible de concevoir comment une Substance immatérielle peut agir sur la matière. Mais Dieu n'est-il pas une Substance immatérielle, et n'agit-il pas sur la matière? D'ailleurs, est-il plus difficile de concevoir qu'une Substance immatérielle agit sur la matière, que de concevoir que la matière agit sur la matière? N'est-il pas aussi aisé de concevoir que certaines parties de matière peuvent être obligées de suivre les mouvemens et les inclinations de l'ame, sans aucune impression corporelle, que de concevoir que certaines portions de matière soient obligées de suivre leurs mouvemens réciproques, à cause de l'union ou adhésion de leurs parties, qu'on ne sauroit expliquer par aucun Mécanisme; ou que les rayons de la Lumière soient réflechis régulièrement par une surface qu'ils ne touchent jamais? C'est de quoi Mr. le Chevalier Newton nous a donné diverses expériences oculaires dans son Optique.

Il n'est pas moins surprenant que l'Auteur répète encore en termes formels, que depuis que le Monde à été créé, la continuation du mouvement des Corps célestes, la »formation »des Plantes et des Animaux, et tous les mouve»mens des Corps humains et de tous les autres Ani»maux, ne sont pas moins mécaniques que les mou»vemens d'une horloge.« Il me semble que ceux qui soutiennent ce sentiment, devroient expliquer en détail, par quelles loix de Mécanisme les Planètes et les Comètes continuent de se mouvoir dans les Orbes où elle se meuvent, au travers d'un espace qui ne fait point de résistance; par quelles loix mécaniques les Plantes et les Animaux sont formés, et quelle est la cause des mouvemens spontanées des Animaux et des Hommes, dont la variété est presque infinie. Mais je suis fortement persuadé, qu'il n'est pas moins impossible d'expliquer toutes ces choses, qu'il le seroit de faire voir qu'une maison, ou une ville, a été bâtie par un simple Mécanisme, ou que le Monde même a été formé dès le commencement sans aucune Cause intelligente et active. L'Auteur reconnoit formellement, que les choses ne pouvoient pas être produites au commencement par un pur Mécanisme. Après cet aveu, je ne saurois comprendre, pourquoi il paroît si zélé à banir Dieu du Gouvernement actuel du Monde, et à soutenir que sa Providence ne consiste que dans un simple concours, comme on l'appelle, par lequel toutes les créatures ne font que ce qu'elles feroient d'elles-mêmes par un simple Mécanisme. Enfin, je ne saurois concevoir, pourquoi l'Auteur s'imagine que Dieu est obligé, par sa nature ou par sa sagesse, de ne rien produire dans l'Univers, que ce qu'une Machine corporelle peut produire par de simples loix mécaniques, après qu'elle à été une fois mise en mouvement.

117. Ce que le savant Auteur avoue ici, qu'il y a du plus et du moins dans les véritables miracles, et que les Anges peuvent faire de tels miracles; ceci, dis-je, est directement contraire à ce qu'il a dit ci-devant de la nature du Miracle dans tous ses Ecrits.

118—123. Si nous disons que le Soleil attire la Terre, au travers d'un espace vuide; c'est-à-dire, que la Terre et le Soleil tendent l'un vers l'autre (quelle qu'en puisse être la cause,) avec une force qui est en proportion directe de leurs masses, ou de leurs grandeurs et densités prises ensemble, et en proportion doublée inverse de leurs distances; et que l'espace qui est entre ces deux corps, est vuide, c'est-à-dire, qu'il n'a rien qui résiste sensiblement au mouvement des corps qui le traversent; tout cela n'est qu'un phénomène, ou un fait actuel, découvert par l'expérience. Il est sans doute vrai, que ce phénomène n'est pas produit sans moyen, c'est-à-dire sans une cause capable de produire un tel effet. Les Philosophes peuvent donc rechercher cette cause, et tâcher de la découvrir, si cela leur est possible, soit qu'elle soit mécanique ou non mécanique. Mais s'il ne peuvent pas découvrir cette cause, s'ensuit-il que

l'effet même, ou le Phénomène découvert par l'expérience, (c'est-là tout ce que l'on veut dire par les mots d'Attraction et de Gravitation,) s'ensuit-il, dis-je, que ce Phénomène soit moins certain et moins incontestable? Une qualité évidente doit-elle être appelée occulte, parce que la cause immédiate en est peut-être occulte, ou qu'elle n'est pas encore découverte? Lorsqu'un corps se meut dans un cercle, sans s'eloigner par la tangente, il y a certainement quelque chose qui l'en empêche: mais si dans quelques cas il n'est pas possible d'expliquer mécaniquement la cause de cet effet, ou si elle n'a pas encore été découverte, s'ensuit-il que le Phénomène soit faux? Ce seroit une manière de raisonner fort singulière.

124—130. Le Phénomène même, l'Attraction, la Gravitation, ou l'Effort, (quelque nom qu'on lui donne) par lequel les Corps tendent l'un vers l'autre et les loix, ou les proportions, de cette force, sont assez connues par les observations et les expériences. Si Mr. Leibniz, ou quelque autre Philosophe, peut expliquer ces Phénomènes par les Loix du Mécanisme, bien loin d'être contredit, tous les Savans l'en remercieront. En attendant, je ne saurois m'empêcher de dire que l'Auteur raisonne d'une manière tout-à-fait extraordinaire, en comparant la Gravitation, qui est un phénomène ou un fait actuel, avec la déclinaison des Atomes, selon la doctrine d'Epicure; lequel ayant corrompu, dans le dessein d'introduire l'Athéïsme, une Philosophie plus ancienne et peut-être plus saine, s'avisa d'établir cette hypothèse, qui n'est qu'une pure fiction; et qui d'ailleurs *est impossible* dans un Monde, où l'on suppose qu'*il n'y a* aucune Intelligence.

Pour ce qui est du grand Principe d'une Raison suffisante, tout ce que le savant Auteur ajoute ici touchant cette matière, ne consiste qu'à soutenir sa conclusion, sans la prouver; et par conséquent il n'est pas nécessaire d'y répondre. Je remarquerai seulement que cette expression est équivoque; et qu'on peut l'entendre, comme si elle ne renfermoit que la Nécessité, ou comme si elle pouvoit aussi signifier une Volonté et un Choix. Il est très-certain, et tout le monde convient, qu'en général il y a une Raison suffisante de chaque chose. Mais il s'agit de savoir, si, dans certains cas, lorsqu'il est raisonnable d'agir, différentes manières d'agir possibles ne peuvent pas être également raisonnables, si, dans ces cas, la simple volonté de Dieu n'est pas une Raison suffisante pour agir d'une certaine manière plutôt que d'*une* autre; et si, lorsque les raisons *les plus* fortes se trouvent d'un seul côté, *les* Augens intelligens et libres n'ont *pas* un Principe d'action, (en quoi je crois que l'essence de la Liberté consiste) tout-à-fait distinct du motif ou de la raison que l'Agent a en vue? Le savant auteur nie tout cela. Et comme il établit son grand Principe d'une Raison suffisante, dans un sens qui exclut tout ce que je viens de dire: et qu'il demande qu'on lui accorde ce principe dans ce sens-là, quoiqu'il n'ait pas entrepris de le prouver, j'appelle cela une pétition de Principe; ce qui est tout-à-fait indigne d'un Philosophe.

N. B. La mort de Mr. Leibniz l'a empêché de répondre à cette cinquième Réplique.

APPENDIX*)

C.

SENTIMENT DE Mr. LEIBNIZ

SUR LE LIVRE DE MR. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAY ET SUR L'AMOUR DE DIEU DÉSINTÉRESSÉ.

1697.

(Fragmens philosophiques par V. Cousin.. III. Ed. Paris 1838. T. II. p. 304 309.)

La lettre pastorale de Mons. l'évêque de Noyon est savante et éloquente, et en un mot digne du caractère de son auteur; mais il eût été à souhaiter qu'il eût voulu s'appliquer davantage; car il nous auroit appris bien des choses belles et relevées. Il dissuade la lecture des livres remplis de maximes dangereuses, mais il ne nomme point ces livres, et il n'explique point en quoi consiste ce nouveau et semi-quiétisme. Je m'imagine que cela doit être plus connu dans son diocèse; cependant les généralités peuvent encore faire tort à la vérité (dont l'erreur emprunte souvent les livrées), servir à l'oppression des innocents et éloigner les ames de la plus pure théologie des vrais mystiques, qui nous doit détacher des choses mondaines pour nous mener à Dieu. Je souhaiterois donc qu'on s'appliquât plus amplement et qu'on marquât mieux les limites de l'erreur de la vérité. Cependant la lettre qu'on attribue à Mons. l'abbé de la Trappe y sert en partie, et peut-être que M. de Noyon a voulu s'y rapporter; c'est pourquoi ces deux lettres paroissent à la fois.

La lettre de Mons. l'abbé de la Trappe est aussi fort solide, à mon avis; ce sont sans doute des faux mystiques qui s'imaginant qu'étant une fois uni à Dieu par un acte de foi pure et de pur amour, on y demeure uni, tant qu'on ne révoque pas formellement cette union; car il est très visible que tout acte par lequel nous préférons notre plaisir à ce qui est conforme à la gloire de Dieu ou à son plaisir, que la raison et la foi nous fait connoître, est une révocation effective de l'union avec Dieu, quoiqu'on ne fasse point cette réflexion expresse d'une révocation formelle. Mr. de la Trappe découvre fort bien l'illusion de l'union continuelle prétendue fondée sur l'inaction, puisque c'est plutôt par des actes et exercices fréquents des vertus divines, que nous devons maintenir notre union avec Dieu, pour montrer et fortifier l'habitude de ces vertus qui nous y nuissent.

Pour ce qui est de la charité ou de l'amour désintéressé, sur lequel je vois naître des disputes embarrassées, je crois qu'on ne sauroit s'en bien tirer qu'en donnant une véritable définition de l'amour. Je crois de l'avoir fait autrefois dans la préface de l'ouvrage que vous savez, Monsieur, en marquant la source de la justice; car la justice dans le fond n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse; la charité est une bienveillance universelle; la bienveillance est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude a à l'acte; et l'amour est cet acte ou état actif de l'ame qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui. Cette définition, comme j'ai marqué dès lors, est capable de résoudre l'énigme de l'amour désintéressé et le distingue des liaisons d'intérêt ou de débauche. Je me souviens que dans une conversation que j'eus, il y a plusieurs années, avec Mons. le comte ..... Italien, et d'autres amis, où on ne parloit que de l'amour humain, cette difficulté fut agitée, et on trouva ma solution satisfaisante. Lorsqu'on aime sincèrement une personne, on n'y cherche pas son propre profit, ni un plaisir détaché de celui de la personne aimée, mais on cherche son plaisir dans le contentement et dans la félicité de cette personne; et si cette félicité ne plaisoit pas en elle-même,

*) Cf. quae in praefatione monuimus.

mais seulement à cause d'un avantage qui en résulte pour nous, ce ne seroit plus un amour sincère et pur. Il faut donc qu'on trouve immédiatement du plaisir dans cette félicité, et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée; car tout ce qui fait du plaisir immédiatement par lui-même est aussi désiré pour lui-même, comme faisant (au moins en partie) le but de nos vues, et comme une chose qui entre dans notre propre félicité et nous donne de la satisfaction.

Cela sert à concilier deux vérités qui paroissent incompatibles; car nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoi que nous puissions dire; cependant nous n'aimons point encore tout-à-fait purement, quand nous ne cherchons pas le bien de l'objet aimé pour lui-même et parce qu'il nous plaît lui-même, mais à cause d'un avantage qui nous en provient. Mais il est visible par la notion de l'amour que nous venons de donner, comment nous cherchons en même temps notre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour lui-même, lorsque le bien de cet objet est immédiatement, dernièrement (ultimatò) et par lui-même notre but, notre plaisir et notre bien, comme il arrive à l'égard de toutes les choses qu'on souhaite, parce qu'elles nous plaisent par elles-mêmes, et sont par conséquent bonnes de soi, quand on n'auroit aucun égard aux conséquences; ce sont des fins et non pas des moyens.

Or, l'amour divin est infiniment au-dessus des amours des créatures; car les autres objets dignes d'être aimés font en effet partie de notre contentement ou de notre bonheur en tant que leur perfection nous touche et nous plaît, au lieu que la félicité de Dieu ne fait pas une partie de notre bonheur, mais le tout. Il en est la source et non pas l'accessoire; et les plaisirs des objets aimables mondains pouvant nuire par des conséquences, le seul plaisir qu'on prend dans la jouissance des perfections divines est sûrement et absolument bon, sans qu'il y puisse avoir du danger ou de l'excès.

Ces considérations font voir en quoi consiste le véritable désintéressement du pur amour qui ne sauroit être détaché de notre propre contentement et félicité, comme M. de la Trappe a fort bien remarqué, puisque notre véritable félicité renferme essentiellement la connoissance de la félicité de Dieu et des perfections divines, c'est-à-dire l'amour de Dieu, et par conséquent il est impossible de préférer l'un à l'autre par une pensée fondée en notions distinctes; et vouloir le détacher de lui-même et de son bien, c'est jouir de paroles, ou si l'on veut aller aux effets, c'est tomber dans un quiétisme extravagant, c'est vouloir une inaction stupide ou plutôt affectée et simulée, où, sous prétexte de la résignation et de l'anéantissement de l'ame abymée en Dieu, on peut aller au libertinage dans la pratique, ou du moins à un athéisme spéculatif caché, tel que celui d'Averroès et d'autres plus anciens, qui vouloient que notre ame se perdoit enfin dans l'esprit universel, et que c'est là l'union parfaite avec Dieu, sentiments dont je trouve quelques traces dans les expressions assez ingénieuses, mais quelquefois bien ambiguës et bien sujettes à caution, de certaines épigrammes d'un auteur mystique, qui s'appelle Joannes Angelus. Je ne doute point que les vrais mystiques et bons directeurs n'en soient bien éloignés, et j'ai surtout trouvé de la satisfaction dans les excellents ouvrages du P. Spée, Jésuite, dont le mérite a été infiniment au-dessus de la réputation qu'il a acquise. Cependant il faut avouer qu'on ne donne pas toujours des préceptes suffisants pour exciter le pur amour de Dieu sur toutes choses et la véritable contrition, et lors même qu'on fonde l'amour de Dieu sur ses bienfaits, considérés d'une manière qui ne marque pas en même temps ses perfections, c'est un amour d'un degré inférieur, utile sans doute et louable, mais qui ne laisse pas d'être intéressé et n'a pas toutes les conditions du pur amour divin; et selon les principes du P Spée, il faudroit plutôt le rapporter à cette vertu théologique qu'on appelle espérance qu'à la charité même. D'ailleurs, on peut se sentir obligé à une personne sans l'estimer, lorsque ses bienfaits ne marquent point sa sagesse, et l'amour dont il s'agit ici ne sauroit être sans estime.

Je crois que le dessein de Mons. l'archevêque de Cambray a été d'élever les ames au véritable amour de Dieu et à cette tranquillité qui en accompagne la jouissance, en détournant en même temps les illusions d'une fausse quiétude. S'il a bien exécuté son dessein, c'est ce que je ne saurois point encore dire. Cependant je présume qu'il ne s'y sera point mal pris, et la relation de ce livre que j'ai vu dans l'histoire du Journal des Savants, me confirme dans cette pensée; car il me semble que tout ce que j'y ai lu pourroit être interprété favorablement. Cependant, comme j'apprends que des personnes d'un jugement exquis trouvent à redire à cet ouvrage, ou demandent plus d'explication, je suspends mon sentiment là-dessus; et en attendant plus d'éclaircissement, je serai toujours porté à avoir bonne opinion d'un auteur, surtout quand on a d'ailleurs des preuves de son mérite, et je crois qu'il n'y a guère de matière qui mérite mieux d'être prêchée que le véri

table amour de Dieu. J'ai appris que depuis peu une jeune demoiselle angloise, nommée mademoiselle Ash, a échangé des belles lettres avec un théologien habile, nommé M. Norris, au sujet de l'amour de Dieu désintéressé, dont on parle tant maintenant en France. Rien n'est plus de la juridiction des dames que les notions de l'amour; et comme l'amour divin et l'amour humain ont une notion commune, les dames pourront fort bien approfondir cette pensée de la théologie. L.

CI.

LETTRE A Mr. L'ABBÉ NICAISE

SUR LA QUESTION DE L'AMOUR DIVIN.

1698.

(Revue des deux Bourgognes 1836. — Cousin Fragmens philosophiques. Tom. II. p. 314. 319.)

Je vous suis très obligé, Monsieur, du soin que vous avez pris tant pour m'avertir du traité de M. le président Boisot que pour le disposer à continuer de m'être favorable, comme vous l'aviez disposé à l'être d'abord. La cause que je n'avois point encore profité de ses premières offres a été que, par je ne sais quel accident, la liste qu'il m'avoit envoyée s'étoit égarée dans le tas immense de mes papiers. L'espérance de la retrouver m'avoit fait différer d'avouer la faute et de le supplier d'une nouvelle copie de cette liste. Mais le temps pressant maintenant, je lui ai fait aveu de ce malheur, disant que je ne sais point si je dois oser le supplier de pousser ses bontés jusqu'à me l'envoyer de nouveau. J'ajoute que je me souvenois que la plupart des pièces m'avoient paru dignes d'être obtenues, mais que je ne les avois voulu demander qu'à condition de pouvoir faire moi-même la dépense des copies, ou bien, au cas qu'on eût manqué de personnes propres à les faire, que j'aurois souhaité d'obtenir pour quelque temps ces deux tomes où ces pièces se trouvent, et qu'on auroit pu prendre des mesures très sûres, maintenant que la paix est faite, pour les faire passer à Bâle, et de là à Francfort, et j'aurois voulu donner toutes les assurances nécessaires pour ne faire point douter d'une exacte restitution. Mais je ne savois présentement s'il m'étoit encore permis de former ces sortes de souhaits et d'en espérer quelque succès; qu'en ce cas mon obligation seroit plus grande et que le public en seroit d'autant plus redevable à M. le président Boisot et à la mémoire illustre de feu M. l'abbé son frère, et enfin que j'attendrai sa décision. J'ai jugé à propos et plus conforme à la vérité de lui écrire ces choses moi-même, mais je vous supplie, Monsieur, de les appuyer.

L'erreur sur le pur amour paroît être un malentendu qui, comme je vous l'ai déjà dit, Monsieur, vient peut-être de ce qu'on ne s'est pas attaché à bien former les définitions des termes. Aimer véritablement et d'une manière désinteressée n'est autre chose qu'être porté à trouver du plaisir dans les perfections ou dans la félicité de l'objet et par conséquent à trouver de la douleur dans ce qui peut-être contraire à ces perfections. Cet amour a proprement pour objet des substances susceptibles de la félicité; mais on en trouve quelque image à l'égard des objets qui ont des perfections sans les sentiments, comme seroit par exemple un beau tableau. Celui qui trouve du plaisir à le contempler et qui trouveroit de la douleur à le voir gâté, quand il appartiendroit même a un autre, l'aimeroit pour ainsi dire d'un amour désintéressé; ce que ne feroit pas celui qui auroit seulement en vue de gagner en le vendant ou de s'attirer de l'applaudissement en le faisant voir, sans se soucier au reste qu'on le gâte ou non quand il ne sera plus à lui. Cela fait voir qu'on ne sauroit ôter le plaisir et la pratique à l'amour sans le détruire, et que M. Despréaux a eu également raison dans ses beaux vers, dont vous m'avez fait part, de recommander l'importance de l'amour divin et d'empêcher qu'on se forme un amour chimérique et sans effet. J'ai expliqué ma définition dans la préface de mon Codex diplomaticus juris gentium, publié avant la naissance de ces nouvelles disputes, parce que j'en avois besoin pour donner l définition de la justice, laquelle

à mon avis n'est autre chose que la charité réglée suivant la sagesse; et la charité étant une bienveillance universelle, et la bienveillance étant une habitude d'aimer, il étoit nécessaire de définir ce que c'est qu'aimer; et puisque aimer est avoir un sentiment qui fait trouver du plaisir dans ce qui convient à la félicité de l'objet aimé, et que ce qui fait la règle de la sagesse n'est autre chose que la science de la félicité, je faisois voir par cette analyse que la félicité est le fondement de la justice, et que ceux qui voudroient donner les véritables éléments de la jurisprudence, que je ne trouve pas encore écrits comme il faut, devroient commencer par l'établissement de la science de la félicité, qui ne paroît pas encore bien fixée non plus, quoique les livres de morale soient pleins de discours de la béatitude ou du souverain bien.

Comme ce plaisir, qui n'est autre chose que le sentiment de quelque perfection, est un des principaux points de la félicité, laquelle consiste dans un état durable de la possession de ce qu'il faut pour goûter du plaisir, il seroit à souhaiter que la science des plaisirs, que feu monsieur Lantin méditoit, eût été achevée; et il seroit bon au moins de pouvoir obtenir l'économie de son projet, mais il seroit encor mieux si on pouvoit obtenir ses recueils et ses réflexions sur cette matière. Je l'ai souvent fait sommer autrefois par feu M. l'abbé Foucher, comme je faisois aussi la guerre à feu M. Justel de ce qu'il laissoit mourir son beau dessein des commodités de la vie. S'il est à désirer que des excellents hommes prennent soin de conserver leur pensées, il seroit encore plus à souhaiter que le public y prît part pour faciliter leurs desseins; mais id populus curat scilicet. Il est vrai que lorsque des grands princes et leurs ministres tournent les pensées encore du côté des sciences, comme on fait en France, on fait réussir quantité de belles choses, qui sans cela auroient été perdues pour le genre humain. Mais on ne sauroit empêcher qu'il n'échappe toujours quelque chose, d'autant que le public n'en est pas toujours assez informé.

Entre nous, je vous laisse juger, Monsieur, si ce que je viens de vous écrire ne pourroit être envoyé à M. l'abbé Boudelot, pour être communiqué à M. le président Cousin. Mais il seroit bon que cela ne se fît que comme de vous. Il suffiroit de ne mettre mon nom que par des initiales comme par exemple: Extrait d'une lettre de M. D. L. à Monsieur l'abbé Nicaise, touchant l'amour désintéressé et les fondements de la justice.

Si M. Bayle est réconcilié avec M. Jurieu, j'en suis bien aise: il poura travailler désormais avec plus de liberté aux choses utiles.

J'ai envoyé la lettre du R. P. Bonjour à M. Ludolf, mais je la trouve trop courte. Il pourroit bien lui écrire dorénavant en françois et plus amplement; les savants hommes ne se doivent point écrire des lettres vides. Je voudrois qu'il se fût expliqué un peu plus sur les difficultés que M. Ludolf trouvoit dans son système, et qu'il lui eût fait quelque détail de son dessein pour mieux profiter de son jugement, car quelque habile homme que soit le P. Bonjour, il est jeune, et cela veut dire que le jugement d'un excellent homme avancé en âge lui sera toujours utile. A quelle langue croit-il que l'ancienne égyptienne se rapporte le plus?

M. l'évêque de Salisbury m'a fait tenir enfin le livre traduit d'espagnol par un théologien de son diocèse. Ce sont des lettres que le fiscal Vargas (depuis ambassadeur de Philippe II. à Rome) et quelques théologiens espagnols ont écrites de Trente, où le concile et les légats du pape ne sont pas fort avantageusement représentés. Cette version est angloise, mais il en paroîtra bientôt une françoise; et même on fera imprimer aussi l'original espagnol. Ces lettres justifient extrêmement ce que Fra Paolo a écrit, et font voir que le cardinal Pallavicini ne l'a pas bien réfuté. Cela étant, la France est fort à louer de n'avoir pas eu reconnu ce concile pour véritablement oecuménique; et elle fera bien sans doute de s'en garder encore dorénavant, pour ne point faire préjudice à l'autorité même de l'Église et des conciles, en voulant qu'un concile de contrebande passe pour un bon.

Le R. P. Bouvet m'a envoyé son livre qui contient le portrait du monarque de la Chine, et je lui ai envoyé des questions pour la Chine, auxquelles il m'a promis des solutions. Je suis avec zèle, etc. Leibniz.

P. S. Le jugement de M. d'Avranches sur ma réponse à M. Régis me donne beaucoup de contentement; sufficit talibus placuisse. Les bons Cartésiens, tels qu'ils sont vulgairement, n'ont pas grand sujet de se vanter de leur grimoire. — Les vers de M. Boileau me plaisent toujours beaucoup. — Nous avons aussi de reliques à Hanover, et d'aussi bonnes qu'il y en ait en Europe. Dernièrement on en a fait imprimer un catalogue. Quelques-unes ont été apportées du Levant, il y a plus de trois siècles. — Il me semble qu'on prend à tâche, à présent de mortifier les jésuites en France. Chacun a son tour. — Mes vers à madame de Scudéri n'étoient point sur l'amour désintéressé.

INDEX RERUM ET MATERIARUM.

A.

Abaelardi de possibilibus doctrina refutatur 654.
Absolu. Les attributs de Dieu le sont 224. L'espace absolu n'existe nulle part, ibid. v. espace.
Abstraction se fait des espèces au genre 363.
Abstractum non est res sed modus rei 63. An distingui possit a concreto 686.
Abstrait. Les plus abstraites pensée sont besoin de quelque imagination 187. Les abstraits n'existent nulle part 272.
Accidens quid sit juxta Hobbesium 13; an accidens non modale explicari possit? 680. accidentis definitio juxta P. Des Bosses 781. An sit id quod exigit inexistere substantiae? 683. An omne a substantia dependens sit accidens? 686. Quid sit accidens reale? ibid. An possit existere sine subjecto? 688. Quomodo possit capax esse modificationis? 728.
Accidentalia se rapportent à l'existence 373.
Acupictor, qui 80 colores contexuit ex filis albis et nigris 29.
Acte par l'acte réflexif on s'appelle Moi, 707.
Actio cum extensione conjuncta corporis naturam constituit 111.
Action. Il n'y a que deux actions 268; les involontaires viennent des perceptions insensibles 251. Action et passion 513, 521. Principe d'action 598. Actions des créatures 592, 593, 614, 618, combattues et défendues 615, seqq. Les substances sont les véritables causes de ses actions 619. En quoi consistent les actions des monades? 706, 722. Si toute action donne une nouvelle force à ce qui patit? 774, 784.
Adamica lingua quid sit? 83.
Adamus, Baelii error de natura lapsus Adami 659.
Adaequata notio quae sit? 79.
Aequipollentia quid sit? 93.
Afflictiones quomodo inserviant ad felicitatem? 657.
Aggrégé des substances 107. est une idée et non pas une substance 276; n'est jamais unum per se 311.
Aggregatum quid sit? 687, 689, quomodo resolvatur 741, quomodo constituat unum per accidens 742.
Agrippae (Corn.) comment. in artem brevem Lullii citati 22.
Agir. Comment une substance agit sur une autre? 128, 709.
Albedo quid sit? 50.
Alfenus de semientibus citatus 728.
Algebrae signa 9; usus in detegendis veritatibus 72.
Algèbre. Usage 352; défauts de l'Algèbre 399. Les anciens avaient une espèce de charactéristique, ibid.
Alphabethi literarum variationes 36; alphabethum cogitationum humanarum 83.
Alstedii Architectura artis Lullianae relata 22; ejus rotae concentricae p. 28.
Ame matérielle 125, v. Monade; si l'ame peut changer la direction de la force 133 v. mouvement; l'origine des ames 179, 526; si l'ame a dans elle des idées? 180; l'ame a des idées confuses, autrement elle seroit Dieu 187; les passions des ames sont des idées confuses 188; l'ame est un petit monde dont les idés distinctes sont des représentations de Dieu 222; n'est jamais sans action 222; n'est pas une tabula rasa 223; pense toujours 223, 224; si elle est corporelle? 225; n'est jamais sans un corps 224, 717; ses perceptions insensibles se manifestent par les conséquences 223, 224; est dans une correspondance exacte avec le corps 225; comment elle dépend du corps? 253; son influence sur le corps 494, 519, 619, 712, 757, 759. v. harmonie préétablie, union; a des perceptions après la mort 224; les ames sont des entéléchies 250; peuvent être transformées 278; des bêtes sont incessables 280; Comment l'union de l'ame avec son corps est supposée par Locke et Malebranche 450; ame universelle 481, 483; son immortalité 483; les loix de son union avec le corps ne sont point arbitraires 541, 606, 607; les ames humaines ne sont point semblables en tout 531; comment elles sont dans les semences? 526, 618; si toutes les monades sont des ames? 706; l'ame de l'homme est architectonique 717; si l'ame peut donner une force aux corps? 757, 759; comment l'ame est un principe représentatif? 761, 773, 784; si l'harmonie entre l'ame et le corps est un miracle perpétuel? 774, 784; comment l'ame est dans le sensorium? 740, 775, 784.
Amor quid sit? 118; controversia de amore mercenario 446; amor non est passio sed operatio mentis 446.
Amour, De l'amour de Dieu Nr. C. et Cl.; ce que c'est que l'amour? 246; les disputes sur l'amour ne cessent pas sans une véritable définition de l'amour 789, 791.
Anagrammata quid sint? 36.
Analogia quid sit? 60.
Analogie. Usage de l'analogie 312, 391.
Analysis. Definitio 8; praestantior algebra 82.

Digitized by Google

Analyse des idées 191; infinitésimale 351; son usage 341, 381.
Analytica speciosa quid sit, et a quibusnam culta? 8.
Anges s'ils font des miracles 758, 762, 777; ont des corps 771.
Angeli. Natura angelorum secundum Thomam quae? 439; de corpore angelorum ibid; doctrina autoris 440, 441; numerus incredibilis 657.
Angelus Silesius citatus 178, 447.
Anima quomodo sit entelechia? 435, 438; an anima sola in homine libera? 437; an semper maneat in eodem corpore? 456; an certo assignari possit puncto? 456; quid sit animae materia prima? 457; an extra corpus operari possit? 461; an tot animae in nobis quot gradus essentiales? 462; an animae transcreentur? 461, 462; an sit tradux ex anima? 462; cum materia nuda substantiam completam constituit 464; v. entelechia. Late sumta idem ac principium vitale, stricte vita sensitiva est 466.
Animal. L'animal est impérissable 125; les animaux ne sont pas des machines 126; s'ils sont des automates? 185; s'ils ont des idées générales? 237; s'ils raisonnent? ibid.; animaux des espèces mixtes 317; animaux spermatiques 711, 712; animaux spermatiques humains qui ne deviennent pas hommes 725; la motion des animaux explicable par les forces naturelles 758, 762.
Animal est interitus expers 611, an sit machina entelechiam habens perceptione praeditam? 439.
Animi immortalitas demonstrata 47; tranquillitas quid sit? 73.
Anthropomorphismus quid sit? 653.
Antitypia quid sit? 463; quae ejus modificationes? 463.
Antipathie, 334.
Antiquité. L'étude de l'ant. très utile 322.
Appétition vient des perceptions insensibles 251; des monades 706, 716, 720, 732.
Apercevoir, l'aperception diffère de la perception 704, 715; on ne s'aperçoit pas par la seule présence 748, 758; pourquoi Dieu s'aperçoit de tout? 749, 750, 753, 755, 761, 773, 774, 784.
Arabes. Les Arabes ont eu de profonds philosophes 139.
Arbitraire. Dieu n'a point déterminé arbitrairement les loix de la nature 541; ni ce qui seroit juste et injuste 558; ni la vérité 561; ni la justice 562.
Arbor consanguinitatis inventus ope artis combinatoriae 31.
Archimède emploie le principe de la raison suffisante 748.
Architectonique. L'ame l'est dans les actions volontaires 717.
Argumentationes in forma laudantur 81.
Argumentum ad ignorantiam 401; s'il est bon? 450.
Aristoteles. Ad quatuor Aristotelis principia omnes disciplinae redactae 52; ejus scripta genuina esse contra Nizolium statuit autor 70; an Averroistarum sententiam in animo habuerit? 82.
Arithmeticae definitio 8, 162.
Arnaldi cum Quesnelio commercium 439.
Arnauld. Lettre à Mr. Arnauld Nr. XXV. cité 566, 569, 572.
Ars. De arte combinatoria Nr. II.; ars characteristica laudatur 82; artis inveniendi duae partes combinatoria et analytica 86; ars combinatoria citatur 349; de arte inveniendi 397, 398, 399.
Art. L'art d'inventer recommandé 171.
Artificiel diffère du naturel 322, 323.
Assemblage diffère d'organisme 131.
Assentiment est involontaire 413.
Association d'idées 295.
Astrologia judiciaria an vera? 738.
Atomes. L'auteur s'avoit donné dans les atomes 124; les atomes physiques étant contraires à la raison il n' y en a pas 126, 186, 227; atomes de substance ou métaphysiques sont les monades 126, 186; l'ame ne doit pas être comparée avec un atome mais avec l'univers ou avec Dieu 187; les monades sont les véritables atomes de la nature 705. v. monade.
Atomi. De eorum variatione 30; rejiciendi 159.
Attention; ce qu'elle est? 245.
Attraction des corps si elle est un miracle? 758, 762, 777, 786; si elle se fait sans moyen? 777; défendue par Mr. Clarke 787, 788.
Attributs. Trois degrés dans les attributs 692.
S. Augustinus de angelis et daemonibus 440.
S. Augustin cité 525, 588, 589, 611; ses disciples les Augustiniens 587, 588, 600.
L'Auteur, sa règle de la composition des mouvemens 510; ses loix des mouvemens 604; son système v. harmonie préétablie.
Automate. L'homme comparé avec un automate 183, 459.
Autorité, son influence dans les opinions 413.
Aveugle né peut apprendre la géométrie 234; peut juger de la lumière 302.
Axiomata demonstranda esse 81.
Axiomes doivent être démontrés 206, 222; peuvent être démontrés 359, 362, 364, 365; leur usage 363—369; abus 367.

B.

Bacon cité 751.
Baconus Verulamius laudatus 23, 45.
Bageminus refutatus 48.
Barantolois n'ont pas des mots pour exprimer l'idée de la sanctification 220.
Barbara, Celarent etc. modi syllogismi 15.
Barclay auteur de la secte des trembleurs 407.
Baronius (Caesar) confundit Publ. Porph. Optianum cum Porphyrio Graeco 38.
Barrowius (Isaac) de signis Algebrae 10.
Bartholinus (Erasm.) Analyticam speciosam excoluit. 8.
Basnage. Lettre à Basnage Nr. XLIX.
Bassolii Scotistae sententia de principio individui 2.
Βάθος Pauli explicatur 663.
Bauhusii (Bernhardi) Hexametron 35; versus proteus in laudem B. V. Mariae 40.
Bayle. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle No. XXIV; Réplique aux réflexions de Bayle No. LVII.; Lettre à Mr. Bayle No. LVIII. Leibniz se défend contre Mr. Bayle 150 — 154; Mr. Bayle loué par l'auteur 188, 189 etc., combat la raison 492; combat la distinction entre contre et au dessus de la raison 496; combattu 544; ses objections 532; loué et blâmé 606.
Baylius de natura citatus 155.
Beatitudo v. Vita beata, Glückseligkeit.

Digitized by Google

Becanus (Goropius) 301.
Behrensius (Joh. Georg.) relatus 687.
Bernoulli (Jos.) Bernoullio axioma totum esse majus parte, demonstrat autor 81; leges motus eidem explicat 192, 193.
Bêtes ont des ames impérissables 224, 125, 715, 717, leurs jugemens ne sont que des associations d'idées 296, 707; comment elles imitent la raison? 497; leurs ames 527; leur bien ou mal 579.
Bien v. Mal, ce que c'est? 246; bien moral est indépendant des loix 286; plus estimable par le mal 507; s'il prévaut au mal? 507, 539, 548, 571, 580, 581, 582; ses espèces 568; bien métaphysique 535, 568; comprend un état sans mal 579; caché dans le mal 581; nous faisons tout pour notre bien 790.
Bierlingius. Epistola ad Bierlingium No. LXXXI.
Bisterfeldii (Joh. Henr.) Phosphorus Catholicus relatus 26.
Bodini liber Vanini dialogis pejor 54.
Boisot (président) loué 791.
Bon. Les bons quelquesfois malheureux 508, 567.
Bonanni (Phil.) Bibliotheca Alegambio - Sothwelliana relata 689, 739.
Bonartis (Thomae) concordia scientiae et fidei relata 441; quis fuerit? 454.
Bonheur v. Bien, Salut; consiste dans une continuelle progression des biens 258, 261; est le but de la raison 261; la recherche du bonheur ne suffit pas pour la vertu 267; en quoi notre bonheur consistera après la mort? 718.
Bonitas Dei definitur 654; ad omnes creaturas refertur 656; unde providentia oritur 656.
Bonté v. perfection, de Dieu 534; conférée avec sa puissance 523, 544.
Bonum. Problema de summo bono ope divisionis in divisionem investigatur 29; metaphysicum, physicum morale quid sit? 655.
Borgia (François) comment il se forma au régime 258.
Boschius (Jac.) de arte symbolica relatus 455.
Bosses (R. P. Des) Epistolae Leibnitii ad eum No. LXII., LXVIII., LXX., LXXIV., LXXXII., LXXXIV., LXXXIX., XCIII., XCVI.
Bourguet. Lettres de Leibniz à Mr. Bourguet No. XCI., XCVII. et XCIX.
Bouvet (Père) Lettre au P. Bouvet. No. XLVII.
Boyle loué 777.
Breissac (de) artem complicatoriam in re bellica adhibuit 27.
Brunus (Jordanus) Nolanus de arte Lullii combinatoria relatus 23.
Bruta. De anima brutorum No. LXXI. Quomodo prae brutis homo emineat 464, 466.
Buchnerus (Aug.) relatus 38.
Budowiz a Budowa. Adversus eum scripsit Gisb. Voëtius de beatitudine 30.
Buridan v. Indifférence; son âne 517, 594.
Buteo (Jo.) de problematibus relatus 10.

C.

Cabbala v. Calculus philosophicus, vera quid sit? 83; quae speranda de ea? 84; origo Cabbalae 162.
Caeca notio s. symbolica 80.
Calculus. De calculo philosophico No. XI. **Calculi ratiocinatoris fundamenta** No. XVIII. **Addenda ad specimen calculi universalis** No. XX. Calculus philosophicus v. Scientia; errores ejus sunt paralogismi 83; quaenam obtineri possint hoc calculo? 84; quo consistat? 93; calculus infinitesimalis 400.
Calcul. Revision des calculs par une nouvelle invention 338.
Calvin n'est pas tout-à fait contre la réalité dans l'Eucharistie 484; admet dans l'élection des raisons conformes à la justice 524, 534, 558, 602.
Capacité ce que c'est 239.
Capella (Martianus) relatus 685.
Caput variationis quid sit 39; Dato capite variationes invenire etc. ibid.
Caractères. Leur liaison avec les vérités 77; caractère universel 162, 355.
Caractéristique est l'art d'inventer 162, 400; comment l'auteur est venu à cette invention? 162.
Cartesiani qui sint? 48; nihil addiderunt praeceptoris inventis ibid; Cartesianum se esse negat Leibnitius ibid.
Cartésianisme. Lettre sur le Cartésianisme No. XXXV.; le Cartésianisme l'antichambre de la vérité 123.
Cartesius. Demonstrationem ejus de existentia Dei in praesumtione niti 78, 80; de ideis veris et falsis relatus 79; motum facit pure relativum 111; veram substantiae notionem neglexit 145.
Cartésiens. Les Cartésiens n'ont presque rien fait de nouveau 120; Leibniz a des démêlés avec eux 123; loués et réfutées 127; font intervenir un Deus ex machina 134.
Caritas quid sit? 118.
Causa. Causa Dei asserta 653 — 665; causae efficientes pendent a finalibus 678.
Cause. Causes finales nécessaires en physique 106; système des causes occasionelles 127, 520; causes finales et causes efficientes 271, 518; leur enchainement 515, 517, 600; utiles 518, 611.
Censures théologiques 387.
Certitudo est veritatis claritas 59.
Certitude, des objets sensibles d'où elle vient? 378; certitude d'un événement distinguée de la nécessité 611, v. liberté.
Changement de la monade vient d'un principe interne 705.
Character. Characteres necessarii ad cogitationem 77; etsi arbitrarii connexionem tamen habent non arbitrariam ibid; character quid sit? 93.
Characteristica v. Historia, scientia universalis, sapientum 83; usus 84.
Charitas. An aliquis charitatem habeat extra ecclesiam? 685; quaenam analogia sit inter charitatem et concupiscentiam? 455.
Chinois n'ont pas un alphabeth de lettres 211; langue chinoise 297.
Chiromantia an vera? 738.
Chose. S'il y a deux choses parfaitement semblables? 759, 765.
Choix v. détermination. Le choix suit la plus grande inclination 448; s'il y en a dans les choses indifférentes? 755, 758.
Chrysippe 554, 555, 568, 600, 601.

Digitized by Google

Ciceronis sententia de Aristotelis operibus refutatur 69.
Cicéron 554, 600, 609.
Circonstances contribuent au bonheur 530, 531, 543.
Circulus syllogisticus 37.
Clara notio quae sit? 79; clara et distincta saepe videntur quae obscura sunt 81.
Claritas stili in quo consistat? 59.
Clarke. Lettres entre Leibniz et Clarke No. XCIX.
Classis rerum quid sit in arte combinatoria? 9; Dato numero complexiones classium invenire 29; exemplum in Politica ibid.
Claubergus clarior dicitur ipso Cartesio 49.
Clavius (Christ.) de sphaera relatus 10; de literarum linguae latinae variationibus 36.
Clerc (Le) 503, 508, 562.
Coëxistence l'ordre de coëxistence nous donne la notion de l'espace 768.
Cogitatio quid sit? 464.
Cognationum flexus quid sit? 31; numerum cognationum invenire ibid., cognationum distinctiones ibid.
Cognitio. Meditationes de cognitione, veritate et ideis No. IX. Cognitionis divisio 79; obscura, clara, confusa, distincta, inadaequata, adaequata, symbolica, intuitiva 79, 80; an homines ad perfectam naturae cognitionem perventuri sint? 677.
Cohésion n'est pas nécessaire pour faire un étendu 274; se peut expliquer par des superficies ibid.
Coincidentia quae sint? 94.
Colère ce que c'est 249.
Colores, eorum divisio 29; undenam oriantur? ibid.; mutantur mutata superficie corporum 50.
Combinatorius v. Ars; de formandis praedicamentis artis combinatoriae 23; specimen praedicamentorum 26.
Combinaison des idées 295.
Comment, inexplicable dans les mystères 494, 547.
Compensius (Claud.) de elementis relatus 12.
Complexiones quid sint? 8, 9; complexiones invenire 10, 11; usus complexionum 12; complexiones classium quid? 29.
Comprendre, plus difficile que soutenir contre les objections 481, 495; on comprend ce qu'on prouve a priori 495.
Computationem esse omne mentis opus Hobbesius docuit 23.
Conatus s. principium agens idem est ac forma substantialis Scholasticorum 111. v. Entelechia.
Conciles oecuméniques; leur autorité 414.
Concours de Dieu au mal est de donner les perfections 504, 613; son concours moral 504, 531, 532, 537, 541; physique 511. v. Péché.
Concretis tantum utendum est in philosophando 63.
Concursus Dei immediatus 653.
Confessio naturae contra Atheistas No. III.
Confusa notio quae? 79.
Conjecture, ce qu'elle est 384.
Connaway (Comtesse de) soutenait une vie universelle 205.
Connaissance intuitive 338, 400; habituelle dépend du souvenir des démonstrations antérieures 204, 338; il y en a plusieurs espèces 336, 343; si elle est nécessaire pour la production? 562, 619, 620.
Connaître. Chaque ame connaît tout 717.
Connexio. De connexione inter res et verba No. VII.
Connexion naturelle des espèces 392.
Conringius. Epistola ad Conringium No. VIII.; sententia ejus de formis refutatur 50.
Consbruckius (P.) relatus 689.
Consecutiones empiricae et rationales 464.
Consécutions de la mémoire 707.
Consentiment universel est un indice des principes innés 217.
Conservatio est continua creatio 434.
Conservation v. Création 511, 615; ce que c'est que la conservation? 753.
Considération ce que c'est? 246.
Constantia subjecti 379.
Constitutio Unigenitus relata 738.
Consubstantiatio panis in Eucharistia quid sit? 462.
Contagii propagatio a lapsu Adami quomodo explicetur? 462.
Contemplation ce que c'est? 245.
Contents préférables 507, 543, 580; s'il y a des moyens de l'être? ibid.
Contingens quid sit? 669.
Contingent ce que c'est? 447; les contingens ont leur origine d'un être nécessaire 506; contingens futurs déterminés 513, 514; par ce qu'ils sont convenables 537, 538; v. nécessité morale; contingence 593, 609.
Continuité. Principe de continuité 105; la loi de la continuité contenue dans la nature des substances 107; introduite par l'auteur 189; n'est violée jamais 314, 392, 605; la continuité comment composée? 498.
Continuum physicum et mathematicum quid? 688; divisibile est in infinitum 434; de compositione continui 682; unde oriatur? 741.
Contrainte physique produit la nécessité 253; morale fait pencher à quelque chose 253.
Controversiae sine persecutionibus dirimendae 442, 738.
Convenable est moyen entre nécessaire et arbitraire 604, 605.
Convenientia quid sit in metaphysica? 8.
Conversion son usage dans la démonstration 340.
Conversio cum fractura glaciei comparata 742.
Corps est un aggrégé des substances 107; sont fluides de différente manière 241; l'unité de corps vient de notre perception 693. v. Monade, Phénomène, Substance; corps vivant ce que c'est? 711; les corps sont subdivisés à l'infini 758.
Corpus subsistere non potest sine principio incorporeo 45; natura ejus consistit in antitypia et extensione 53; est extensum agens 111; automato comparatum 433; an probari possit dari corpora? 444; an omne corpus organicum animatum sit? 461; an sit res seu substantia? 726, 728; an phaenomenon? 726, 741.
Corruptio humana considerata 658, 659.
Coste. Lettre à Mr. Coste No. LXV.
Creatio. De creatione animae 659; mundi an ab aeterno? 739, 740.
Création ce que c'est 271; continuée 614, 615; v. Conservation, si elle est éternelle? 756; si Dieu a pu créer le monde plutôt? 770, 771; v. Temps.
Creatura an vere agat? 157; cur sit limitata? 658;

Digitized by Google

permanens absoluta quid sit? 729; tabula ejus divisionis 729.
Créatures. Leur limitation 510, 512, 513, 613, 616. v. Imperfection; ne sont jamais des esprits purs 540; leur action contestée 615; intelligentes destinées au bonheur 535, 536.
Critique. Son usage 327.
Cudworth loué 431.
Cupiditas dirigenda quomodo? 73; divisio cupiditatum ibid.

D.

Damnation éternelle 542, 583; des enfans 490, 528, 588; de ceux qui manquent d'instruction 529; Damnés 508, 533, 542, 585.
Dangicourt, Lettre à No. XCVIII.
Danielus (R. P.) de Francorum Annalibus relatus 681.
Data quaenam sint sufficientia? 86.
Daumius laudatus 41; ejus duo versus Protei de justitia 43.
Décrets de Dieu et leur ordre 504, 507, 525; ne nécessitent point 609; un décret unique pour l'univers 517; décret absolu 580; est fondé en raison 524.
Decretum Dei unicum 656.
Definitiones logicae No. XXII.
Définition réelle et nominelle 138, 306; si elles se font par le genre et la différence 304; demandent des termes clairs 307; adéquates 340.
Degré de perfection détermine Dieu 709.
Démocrite. Parallèle entre Parmenide et Démocrite d'un côté et de Spinoza et Leibniz de l'autre 676.
Démonstration. De la démonstr. Cartésienne etc. No. LV.; des syllogismes 101; hors de mathématiques 342.
Demonstrationes non solum in Mathematicis dantur 83.
Dependentia rerum a Deo 653.
Des Cartes semble admettre l'insolubilité des objections 498; ne parle pas juste de la liberté 517, 590; son opinion sur l'union de l'ame et du corps 519; veut que la vérité soit arbitraire 559; parle comme si Dieu vouloit le péché 552.
Désespoir ce que c'est 249.
Désintéressement de l'amour n'est pas détaché de notre félicité 790.
Désir diffère de la douleur 247.
Désordre il n' y en a pas dans le total 725.
Despotismus quid sit in Theologia 653.
Destin fondé en raison 537, 573, 574; non au-dessus de Dieu 562, 590; destin à la turque 518, 519, 610; néglige les causes et détruit la moralité 611; v. Fatum.
Détermination v. Indétermination, Liberté, Contingent, Certitude. Raison déterminante se trouve partout 513, 515, 516, 517, 518, 564, 565, 594, 608; détermination vient de l'intérieur et de l'extérieur 611, par les causes utiles 618.
Determinatio an sine causa possibilis sit? 668.
Deus, existentia ejus ex existentia motus demonstratur 47; ontologice demonstratur 74; cum Deus calculat, fit mundus 77; num omnia in Deo videamus? 81; quomodo sit materiae causa? 440; solus a materia destitutus est purus actus 466; Dei proprietates 656.
Diable le Dieu de ce monde 508; sa chute ibid.; sa puissance 544; marqué dans l'apocalypse 586; traitant avec Dieu par un anachorète 585.
Dictionnaire universel figuré serait de grand usage 335.
Dieu v. Décret, Justice, Perfection, Permission, Science, Sagesse, Volonté; est l'objet externe immédiat 222, 451; son existence prouvée 506; par son idée innée 373; doutes sur la démonstration de l'exist. de Dieu de Locke et de Des Cartes 374; Dieu a une connaissance intuitive de tout 400; ses attributs sons infinis 244; s'il est la place des esprits? 451 v. Malebranche; comment il doit être justifié? 489; comment il veut le mal? 510; n'est point la cause du péché 544, 547; son existence contestée 562; n'est point l'ame du monde 564, 571, 751, 757, 761, 764; est au-dessus de l'intérêt 571; est infini 571; confiance en lui 579; ses bienfaits cachés 581; la nature ne suffit point sans lui 605; il donne les perfections 613; s'il est seul acteur? 615; est la substance nécessaire 708; s'il est une intelligentia supramundana? 749; s'il est déterminé de dehors? 756, 772; s'il est un agent nécessaire 773; l'immensité de Dieu ne dépend pas du temps et de l'espace 776.
Digbaeus (Kenelm) de scriptura universali relatus 27.
Direction. Si la même quantité de direction se conserve? 108, 133. v. Mouvement.
Discours de la conformité de la foi avec la raison 479—503.
Dissonantiis mala comparantur 149.
Distance ce que c'est 239.
Distincta notio quae? 79.
Distinctions, abus des dans les controverses 366.
Diversité dépend d'un principe interne 277; il n' y a pas de parfaitement semblables ibid.
Divisio in arte combinatoria 21; divisio in divisionem ducta quid sit? 29; materiae in infinitum probatur per harmoniam praestabilitam 436, 666.
Division. Chaque partie de la matière est divisée en infini 118.
Dodwell sur l'espace 756.
Douleur. Il n' y en a pas de définition nominale 246.
Drexelii fabula de patrefamilias hospites invitante 34.
Driesch (Gerh. Corn. van den) relatus 739.
Dumasius (a Soc. Jes.) de Jansenismo relatus 442.
Durandus de principio individui relatus 2.
Duré si elle est éternelle? 759, 769; si Dieu lui peut donner des bornes? 761, 772.
Dureté ne dépend point des sens, existe réellement 229.

E.

Eau. Son impénétrabilité prouvée 229.
Ebelius (Joh. Phil.) de variationibus ordinis relatus 35.
Ecclesiae infallibilitas in quo consistat? 442.
Echo monadum quid sit 741; an esse possit fundamentum aliorum? 742.
Eclaircissemens du nouveau système No. XXXVIII—XL.
Ecole. La philosophie des écoles n'est pas à mépriser 146.
Electio ad salutem quatenus gratuita? 455; Deus in eligendo non potest errare 654.

Digitized by Google

Election v. **Prédestination**; a toujours ses raisons 594, 608; de l'objet 531; si elle se fait à cause de la foi? 525; au-delà d'elle on ne trouve point de règle 531; s'il faut se croire élu? 532.
Elementa explicantur ope artis combinatoriae 12.
Elémens des corps nous sont inconnus 272; les monades sont les élémens véritables 705.
Eleutherius (Theod.) adversus le Blanc citatur 455.
Empirique. Quand on agit en Empirique? 707.
Encyclopédie démonstrative désirable 169.
Ens; entis affectio duplex 8; ens et unum quomodo convertantur? 435; per aggregationem quid? 435; ens realizans phaenomena quid? 688, 727, 739, 740; v. **vinculum substantiale.**
Entelechia v. **Monas, Substance**; entelechiae s. formae quid sint? 146; entelechia prima et materia prima substantiam constituunt? 158; quomodo materiae affigatur? 436, 667; est perceptione praedita 438; an omnis entelechia sit spiritus? 440; an naturaliter oriri possit? 456; quomodo agat in materiam? 667.
Entéléchie v. **forces primitives**, sont des forces 146; il y a des entéléchies qui ne sont pas des images de Dieu 187; elles sont des puissances primitives 250, 271, 275; sont des ames 250, 275, 323; ont des perceptions 268; définition 706; sont perfectibabiae selon Hermolaus Barbarus 709.
Entendement. **Nouveaux essais sur l'entendement humain** No. LIX; ce que c'est 251; n'est pas dans les bêtes 251; de Dieu est la region des idées 708.
Enthusiasmus verus et malus 446.
Envie 249.
Epicure. Sa doctrine 185, 532, 551, 598, 760, 772, 778.
Equilibre pour quoi impossible? 449. v. **Indifférence.**
Equivoque dans les termes 587, 610.
Erreurs. Leur influence dans la volonté 265, causes de l'erreur 410.
Espace ce que c'est 189, 240, 693; s'il est absolu? 241, 244, 751, 754; si la même chose que la matière? 241; ce que dit Mr. Neuton de l'espace? 746, 747; s'il dépend de l'existence des corps? 755, 758, 762, 776, 785; s'il existe un espace vide? 755, 759, 766, 769; l'uniformité de l'espace 756, 760, 772; est une chose idéale comme le temps 756, 760, 766; espace et place définis 768; si l'espace est une propriété de Dieu? 767, 768, 769; si l'espace et le temps sont des quantités? 770, 771, 782; si Dieu a créé le monde dans un espace et un temps déterminés? 771; s'il est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées? 761, 773, 783.
Esparsa (Mart.) laudatur 439, 440.
Espèces possibles n'existent pas 312; sont réellement différentes 312, 319; leurs noms peuvent être distinguées 320; s'il s'en peut produire des nouvelles? 316, 317.
Esprit. **Sur la doctrine d'un esprit universel** No. LVI.; d'où on vient a cette doctrine? 179; rejetée 181, 182; on conçoit l'esprit mieux que les corps 275; tous les esprits créés ont des corps 311; ce que c'est qu'un esprit? 715.
Essentias et possibilitates non esse fictitias 148.
Essences sont réelles 305; nominales sont des êtres de raison 305, 310; ce que c'est *que l'essence?* 306.
Est et non-est an sit copula vel pars praedicati? 23.
Etendue. Si l'essence du corps consiste dans l'étendue No. XXVII. et XXVIII.; ce que c'est? 114; est dans les corps unie avec une force primitive 123, 124; diffère de l'étendu défectif 131; abstraite et concrète 230; diffère de la cohésion 274; est à l'espace comme la durée au temps 693; diffère de l'espace 768.
Eternel. S'il y a quelque chose d'éternel hors de Dieu? 756, 759.
Eternité comment à concevoir? 245; nous en avons une idée 292; diffère du temps 734.
Ethica. **Definitiones ethicae** No. LXXVII.
Etre, l'être nécessaire s'il existe? 177.
Etymologies différentes 300.
Eucharistie des Luthériens soutenue contre Locke 411.
Eucharistia quomodo ab autore explicetur? 463; accidentia eucharistica an mera phaenomena? 681; an sine miraculo corpus Christi in Eucharistia adsit? 741.
Eugène (Prince de Savoie) loué 704; Leibniz a écrit pour lui sa Monadologie 705—715.
Evidence ce que c'est? 378.
Exception. Le sage n'agit point par *exception* 602.
Existence. Les sens ne suffissent pas *pour* s'en convaincre 230; de Dieu prouvée *a priori* et a posteriori 708.
Existentia Dei v. **Deus**; nostrae principium quid? 728; quomodo existentiam nostram et aliorum percipiamus? 740.
Expérience tient lieu de démonstration 382.
Exponens quid sit in progressione geometrica 9.
Extase, ce que c'est? 245.
Extensio est esse in spatio 54; sola corporis notionem non praebet 111; quomodo sit resistentiae continuatio? 443; quid sit, quid ejus modificationes? 463; discrimen inter extensionem et spatium materiamque 739; extensio accidentalis absoluta quid? 680.
Extramundanus est Deus 147.

F.

Fabri (Honor.) de propositionibus prohibitis reitus 728.
Fait. Les faits ne sont pas à mépriser 193.
Fanatisme 407.
Fardella. **Epistola ad Fardellam** No. XLV.
Fatalité v. **destin**; l'origine de cette doctrine 750, 752; imputée à l'auteur par Mr. Clarke 763.
Fatum Mahometanum et Christianum 660, 764.
Fausseté. Il y a des faussetés utiles 115.
Faydit (l'Abbé) cité 39.
Felapton v. **Barbara.**
Felicitas. Num quis possit suae felicitatis rationem non habere? 446.
Feuilles, deux ne sont jamais semblables 765.
Fides historica 389.
Figurarum geometricarum divisio 19.
Figures sont difficiles à définir 239; leur usage 349.
Fini; si tout fini est mobile? 766.
Fluidité est quelque chose de relatif 136; tous les corps sont fluides 229.

Digitized by Google

Foi (v. Discours), humaine et divine 404; des payens 405, 410; comparée avec l'expérience 479; est contre la vraisemblance 488, 489, 501, 502, 525, 577; se peut soutenir contre les objections 480; est contraire seulement à la nécessité physique 480; est conforme avec la raison 479; n'est combattue que par des apparences 515.
Folie 237.
Fonseca (P.) relatus 738, 742.
Force. La notion de la force fort importante dans la Physique 124; sans la force active point de variétés 188; des créatures créée de Dieu 189; cette force ôtée on est Spinosiste 189; est ou une entéléchie ou une tendance 250; si les forces actives diminuent? 755, 757, 761, 785; si la communication d'une nouvelle force est surnaturelle? 761, 774; les forces des créatures diffèrent des forces de la substance infinie 776; les forces naturelles soumises aux loix mécaniques 777.
Forces primitives v. Formes substancielles, Monades, Unité. Contiennent une activité originale 125.
Forma v. Entelechia; forma substantialis non recipit majus et minus 50; de ea in Geometria agitur 51; an existant formae substantiales? 438; formae assistentes quid sint? 440; an detur vinculum medium inter materiam et formam? 740.
Formes substantielles v. Monades; leur nature consiste dans la force 125; sont la même chose que les ames et les entéléchies 317; la forme des Logiciens n'est pas à mépriser 138; formes 598, 614; leur origine 526; possibles sont la source du mal 509.
Formula quid sit? 93.
Fortunae se subducere decet sapientem 73.
Foucher. Lettre à Mr. Foucher No. XXIX. et XXXI.; Lettre de Mr. Foucher à Leibniz No. XXX.
Fous, différentes sortes de 238.
Frey (Joh. Caec.) via ad scientiam relata 22.
Futurition 513, 514, 660.

G.

Gabalis (Comes de) relatus 455.
Galenus de elementis relatus 12.
Gassendi de Raym. Lullio 23; de Ethice Epicuri 30.
Generatio non est motus sed finis motus 50.
Génération des hommes 316; se peut peut-être expliquer par la génération des plantes 377; la génération est un développement 125, 431; ce que c'est que la génération? 715.
Generositas quid sit? 75.
Génies ont des corps 273; leur nombre et différences 351.
Genres et espèces relèvent la mémoire 304; leur réalité 320.
Geometria. De usu artis combinatoriae in geometria 19.
Géométrie exercée de Dieu 191.
Gerberonius relatus 442.
Germanica lingua non a philosophia sed a barbara philosophia abhorret 62.
Glückseligkeit. Von der Glückseligkeit. No. LXXVIII. Was Glückseligkeit ist? 671.
Goclenius (Rud.). Son dictionnaire cité 752.
Godescalc, 524, 585.
Goût; malgré la différence des goûts, le souverain bien est un 264.
Gouttes il n' y a pas deux semblables 755, 765.
Gouye (R. P.) relatus 436.
Guérike (O. v.) sur le vide 766.
Grace. Ses aides 514, 524, 525, 533, 540, 543; si donnée à tous? 505, 529, 534, 543; ne nécessite point 587; suffisante au culte 529, 588; efficace par elle-même 588; préférable à la nature 596; les règnes de la grace et de la nature en harmonie 717. v. Principes.
Gradation des espèces 312, 392.
Gradus essentiales quid sint? 462.
Gratia victrix quid? 455, 662; duplex 661.
Gravitation v. Attraction, 777, 786; défendue par Mr. Clarke 788.
Grecque. La langue gr. Langue a changé très peu 328.

H.

Hanschius. Epistola ad Hanschium N. LXIV.
Hardiesse, ses différentes sortes anonymes 271.
Harduini Collectio Conciliorum relata 738.
Harmonie des choses 506, 507, 522, 541; des esprits 505, 507; harmonie universelle 491, 508, 520, 535, 595; des règnes de la nature et de la grace 508, 532, 602, 711, 715.
Harmonie préétablie consiste dans le parfait accord mutuel de toutes les substances 108; le système de l'harm. préétablie avancé pour expliquer comment des substances communiquent entr' elles 127; et la communication du corps et de l'ame ibid.; cette hypothèse est possible ibid.; le mot introduit 132; cette hypothèse ne viole pas les loix de la nature comme Des Cartes le fait 133; comparée avec l'occasionalisme 134; v. horloge 193, 430, 458; écarte les miracles perpétuels 430; reconnue par Mr. Locke pour un expédient 451; expliquée 484, 487, 508, 520, 562, 590, 704 seqq.; ne suffit pas pour comprendre une union réelle 453; suffit aux recherches fondamentales 682; n'est pas pourtant un terme qui n'explique rien 774. v. Causes, Substantia, Représentatif.
Harsdorfer rotae concentricae 28; de ordinis variatione relatus 35.
Hartsoeker laudatur 441, 667, 679.
Helmont (van) a resuscité la doctrine de la Métempsychose 431.
Hérésies, précautions contre les 386.
Hieronymi ad Paulinam ludicrum 36.
Histoire. Son utilité 391.
Historia et commendatio linguae characteristicae No. LII.
Hobbes. Réflexions sur le livre de Hobbes de la liberté 629—634; 69, 296, 522, 557, 571, 654.
Hoë ab Hoënegg de beatitudine 30.
Hoffmannus (Fr.) Epistola ad Hoffmannum No. LI.
Homme; définition nominale et réelle 315; l'homme de Des Cartes blâmé 431; si coupable avant la volonté? 505; si sa condition à plaindre? 507; comment les hommes se distinguent devant Dieu? 531; s'aide de sa grace en résistant moins 548; l'homme microcosme ibid.; si tout est pour lui?

563, 612; n'est pas tout mauvais 571; peut devenir plus parfait 603.
Homogenea res quid sit? 9.
Horloge. L'ame et le corps comparés avec deux horloges 133, 134.
Hospinianus de modis syllogismi 13; de locis topicis 26.
Hotomannus de gradibus cognationum 31.
Hottentots n'ont point de mot pour exprimer l'idée de l'esprit 220.
Humain v. Homme.
Hypothèses, comment elles peuvent être prouvées? 376, 383.

I.

Jacquelotus. Observatio ad recensionem libri Jacqueloti No. LXI.; cité 433, 474, 520, 551, 584.
Janningius (P.) relatus 438.
Jansenius, scripta ejus cur tantos strepitus excitaverint? 442; ejus systema in compendia exhiberi vellet autor 682, 610.
Jansénistes 587, 611.
Idea v. Cognitio, cogitatio nondum est idea 80; idea vera quid sit? ibid.
Idéalisme. Ce qu'il y a bon dans l'idéalisme se trouve dans le système de l'auteur 186.
Idées. Toutes les idées viennement de notre propre fond 137, 353; sensitives sont souvent altérées par le jugement 233; sont confuses 358; idées simples 250, 307, 308; complettes 293; adéquates 294; vraies 295; ne supposent jamais une existence réelle mais possible 308; 309; innées prouvées par les autodidacti 208; sont virtuellement dans l'ame 208, 211, 212; sont des dispositions et n'ont pas des pensées 212, 213, 221; toutes les idées de l'entendement sont innées 223; par la sensation et la réflexion vient leur perception actuelle ibid.; les idées ne sont pas arbitraires 231, 309; diffèrent des images 234, 451; sont les objets immédiats internes de l'ame 236; claires, distinctes, confuses 289; sont des rapports résultans des attributs de Dieu 451; si elles sont des réalités éternelles 696.
Identité peut être résolu démonstrativement 119; des corps n'est qu'apparente 278; de l'ame dépend de la continuation des perceptions 281; morale suppose un souvenir 279, 280, 281, 282, 283; personelle 280, 281; suppose toujours la conservation de la même substance 284; v. Diversité, Individu, Unité.
Identique. Les énonciations identiques n'ont pas besoin d'être prouvées 707.
Jeu. Les jeux doivent être examinés 190.
Ignorance affectée suppose une connaissance actuelle 267.
Imago. Reliquiae imaginis Dei quae? 660.
Immensité de Dieu est indépendante de l'espace 776, 785.
Immortalitas physica et moralis diversae 464, 465, 466.
Impenetrabilitas unde oriatur? 741.
Impénétrabilité. Tous les corps sont impénétrables 229.
Imperfection v. Mal métaphysique; originale 505, 509; des créatures d'où? 708.
Impossible pris diversement 587; s'il ne comprend que tout ce qui n'existe jamais? 552, 554, 556, 575.
Incarnatio quomodo explicetur? 687, 688.
Incliner n'est pas nécessiter 448; v. Nécessité.
Incomprehensibilitas est attributum solius Dei 667
Inadaequata notio quae? 79.
Independentia Dei demonstrata 653.
Indifférence v. Liberté; d'équilibre réfutée 448, 513, 516, 542, 558, 574, 593, 595, 596; v. Buridan, indifférence trop grande nous déplait 597; distinguée de l'indétermination 611; indifférence vague 752.
Individus ont des qualités essentielles 311, 313; il n' y a pas de parfaitement semblables 311, 755; s'il y en avoit, s'il étoit possible que Dieu créât une? 761, 771, 780, 781.
Individualité comment elle peut être déterminée? 303.
Individuationis principium ponitur a Leibnitio entitas tota 1.
Individuum. De principio individui No. I.
Indivisibile metaphysice quid? 441.
Inductio certitudinem non parat 71.
Infallibilitas facti a Bossueto defensa 727.
Infini. La nature l'affecte par tout 118; n'est pas une modification de la quantité 244; ce que c'est? 598, 573; actuel véritable 564; si nous voyons un tout infini? 697.
Infinitum probatur per monades 435; an in magnitudine aeque ostendi possit ac in multitudine? 436; infinitum aggregatum quid?, quid infinitum indivisibile? 436, 438.
Influence des monades est idéale 709; s'il y en a de l'ame dans le corps? 757. v. Harmonie préétablie.
Inhaerentia quomodo explicanda? 686.
Initia v. Pacidius, Scientia, Specimina.
Inquiétude, ce que c'est? 247; perpétuelle de l'ame 248; consiste en des perceptions insensibles 258.
Instant n'est pas une partie du temps 734.
Instinct ne fait pas partie de la lumière naturelle 213; est inné 214, 215; ne porte qu' au présent ibid.; tient lieu des démonstrations dans la morale 215; sa raison inconnue 221; mêlé avec la raison 595, 619.
Inspiration des fanatiques 407.
Intelligentia supramundana 747, 749; mundana 749, 751, 753, 755, 781; extramundana 788; scientia simplicis intelligentiae quid? 654.
Intuitiva notio quae sit? 80.
Johanna Papissa relata 456.
Joie ce que c'est? 248.
Jugement ce que c'est? 384.
Jungius laudatur 61.
Juris prudentia usum capit ex arte combinatoria 22.
Jus. De notionibus juris et justitiae No. XXXII. Juris naturae tres gradus 119.
Justice fondée dans la nature des choses 500, 576 (v. arbitraire); vindicative de Dieu 489; n'est pas sans règles et raisons 490, 558; exclut le despotisme v. Arbitraire, Pouvoir; justifiée par rapport au mal 504, 508, 531; si elle fait pécher pour pouvoir punir? 553.
Justitia commutativa, distributiva, universalis 119; unde oriatur? 656.
Juventius relatus 739.
Ivrognes si imputables? 283.

Digitized by Google

K.

Kepler de complicandis figuris geometricis 19; sur l'inertie de la matière 775.
King. Remarque sur le livre de Mr. King 638—652; de l'origine du mal cité 576, 608.
Kircherus de scriptura universali relatus 27.
Kleppisii versus proteus 41.
Kunst. Kunst zu fragen 421; Vernunftkunst oder Logik 418 seqq.

L.

Lactantius de variatione ordinis atomorum 36.
Laetitiae definitio 248.
Lanae (a Soc. Jes.) magisterium artis et naturae relatum 454.
Lami (P.) sa démonstration de l'existence de Dieu No. LV.; les objections du P. Lami examinées 458—460.
Langue; l'origine des langues 298; diverses 299; universelle philosophique 355.
Laurenbergius de literarum linguae latinae variationibus 36.
Leibnitius commutato nomine scribit 90; Pacidium se nominat 91; philosophiam scholasticam amplexus est 91; ad Baconum, Cartesium aliosque transivit 92; artem combinatoriam invenit ibid.
Leibniz a découvri la loi de continuité 105; que les forces des mouvement se conservent 108; a des démêlés avec les Cartésiens 123; conçoit le système de l'harmonie préétablie 124; penchait autrefois vers les sentimens de Spinoza 206; invente une caractéristique universelle 126, 127; v. Harmonie, Monades, Mouvement, Calcul.
Leichnerus (Eckardus) de bono relatus 30.
Libertas De libertate No. LXXVI.; non negatur in systemate autoris 433; an eximenda sit a determinatione? 455; Deo essentialis 654.
Liberté v. Contingent. Indifférence. Nécessité, de fait et de droit 252; est une puissance de la volonté 254; consiste dans le juste usage de la raison 263, 573; difficulté qu' elle souffre 504; consiste avec la détermination 513, 515, 516, 565; exempte de la nécessité 513; n'est pas détruite par le concours de Dieu 513; Liberté en Dieu 532, 574; elle est prouvée par le sentiment interne 590—592; liberté d'indifférence comment vraie? 598; liberté et spontanéite 779.
Lieu ou particulier ou universel 240.
Linguâ vivâ philosophandum 62; linguae germanicae laus ibid.; lingua Adamica s. characterica 83.
Loci topici in propositionibus quid sint? 26.
Locke. Réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke. No. XLI., est du système de Gassendi et de Démocrite 204. v. Entendement, Idées; doute si les ames ne sont point matérielles 746.
Logica. Ejus pars inventiva fundatur in complexionibus, ejus analytica pars ope earum illustratur 12; duae Logicae partes 65; philosophiae vestibulum Logica ibid.
Logique des probables 343, 388.
Logik, oder Denkkunst nicht zu verachten 419. Höhere logische Formen 422.
Loix 334; de la nature ne sont pas arbitraires 460.
Longobardus (P. Nicol. a Soc. Jes.) de theologia Sinensium relatus 738.
Louis XIV., son éloge 173.
Lucanus de elementis 12.
Lucretius de rerum ordinis variatione 36.
Lullii (Raym.) Cabbala explicata 21; ejus rotae concentricae 28.
Lumen innatum quid? 660.
Lumière naturelle suppose des connaissances distinctes 211; sa relation avec les instincts 214.
Lust. Was Lust sei? 671.
Luther de la philosophie 483; n'est point contre la raison 493, 497, 503.

M.

Machine. Les machines de la nature sont machines jusque dans leurs moindres parties 431; la machine du monde si elle doit être racommodée? 746; une machine se loue d'après l'effet 749, 753, 755, 757, 761.
Magnes. De promovenda variationis magneticae scientia 681; an magnetis attractio a verticitate dependeat? 726; quaestio de attractione magnetis 729.
Des Maizeaux. Lettre à Mr. Des Maizeaux. No. LXXX.
Mal. La permission du mal a sa raison dans les possibilités éternelles 189; l'utilité du mal ne doit être montrée en détail 189; ce que c'est que le mal? 246; son origine des formes possibles 504, 509; n'est point nécessaire 506; mais réquis au meilleur 506, 547, 548, 550; le moins bon préféré au plus grand bien est un mal 506, 563; s'il prévaut au bien? 507; fait quelques fois un plus grand bien 506, 507, 533, 553, 557; arrive par concomitance avec le meilleur 576, 577; espèces du mal 577; mal moral v. péché; mal métaphysique 535, 568 v. imperfection.
Malum dissonantiis comparatur 149; malum quid sit? 655.
Malebranche. Remarque sur le sentiment du P. Malebranche etc., No. LXVI., Examen des Principes du P. Malebranche No. LXXXV. 561, 566.
Manichéens 544.
Masham (Milady) fille de Cudworth 204.
Massa quid sit? 456, 462; v. Materia.
Materia prima s. nuda, secunda s. vestita i. e. massa 158, 436, 440, 456, 463, 466; frangi potest in partes quavis data minores 436; materiae causa Deus 440; discrimen inter materiam et extensionem 739; an detur vinculum medium inter materiam et formam? 740.
Matérialistes corrompent la religion naturelle 747; s'ils sont combattus par la philosophie mathématique? 748.
Mathématiciens n'ont besoin des discussions métaphysiques 190; mathématique employée 506, 508, 510, 569, 570, 573, 575, 577, 615; le fondement des Mathématiques est le principe de la contradiction 748; les Mathématiques diffèrent des Métaphysiques 751.
Mathesis quid sit? 8; an scientia sit? 51; mathesin generalem s. novam artem molitur autor 89.

Digitized by Google

Matière. Les parties de la matière sont divisées en infini 118; la matière n'est que passive 124; n'est pas opposée à Dieu, mais à la forme 182; diffère de l'étendu 241; première est fluide 274; comment elle diffère des corps 330; si elle peut sentir? 346, 376, 377; si elle peut causer une perception? 376; comment elle peut être créée? 377; il n' y a point de matière qui est toujours affectée à la même ame 432; son inertie 512, 604; ses défauts 611, 614; n'est pas l'origine du mal 509, 601, 614; ni la matière première ni la seconde est une substance 736; si elle est la partie la moins considérable de l'univers? 748, 752, 754; s'il y a de raison pour limiter la quantité de la matière? 757, 761; s'il y a dans la matière des portions parfaitement solides? 765; Des Cartes soutient que la matière n'a point de bornes 766; si Dieu lui peut en donner? 761; 766, 780; matière inactive 761, 764, 765.

Mécanisme quoique incapable de produire des animaux, les développe 431; si tous les mouvemens s'expliquent mécaniquement? 777, 786, 787; comment mécanisme et organisme diffèrent? 759, 767.

Mechanismus ipse metaphysice explicandus 155, 161; convenientissimum est fons mechanismi 678.

Médecine est la plus nécessaire des sciences naturelles 146.

Méditations v. Cognitio, ce que c'est que la méditation? 246.

Meilleur toujours choisi de Dieu 506, 510, 535, 541, 563, 565, 566; autant qu'on le pourrait souhaiter 539, 544, 565.

Meletemata philosophica interpretationibus iniquis obnoxia 442.

Mémoire, expliquée par des impressions antérieures 236, 379.

Mens. Num mentes praeter nos existant? 445; mens non pars sed simulacrum Dei 447.

Mercenarii, etsi Thomistae, sententia de principio individui Scoto favet 2.

Méré (Chevalier de) sa lettre à Pascal citée 190.

Mesures, on n'en a pas d'idée sure 239.

Metaphysicae definitio 8.

Méthaphysique, utilité et nécessité 372; principes métaphysiques 750, 751; v. Mathématique.

Métempsychose réfutée 125, 178; n'est pas impossible selon van Helmont 179.

Méthode. Discours touchant la méthode de la certitude No. LIV., géométrique recommandée aux philosophes 168, 291, 382; méthode exotérique et acroamatique 291.

Methodus. De vera methodo philosophiae et theologiae No. XXVI.

Miracle s'il diffère du naturel seulement par la rareté? 460, 753, 755, 758, 776, 762, 785; (v. foi) leurs degrés 480; ne sont point détruits par la détermination des choses 518; sont dans l'ordre des volontés générales 568; ne cessent point par une loi générale 607.

Modes mixtes, leur réalité 293

Modi syllogismi categorici quid? 13; de vocibus quibus designantur 14; quid modi utiles, inutiles, figurati? 14, 17; quid correspondentes, quid monadici? 16, 17; ars examinandi eos 18.

Moeurs corrompus du siècle feront une revolution 387.

Molina 512, 544; Molinistes 516, 600, 608, 611.

Monadologie, La No. LXXXVIII.

Monade v. Ame, Entélechie, Force, Substance, Unité; ce que c'est que la monade? 376, 705; les monades prouvées par l'harmonie préétablie 376; dépendent de Dieu 377; n'ont pas des parties 705, 714; ne commencent et ne finissent pas naturellement 705, 714; leurs changements viennent d'un principe interne 705; ont de perception et d'appétition 706, 714; les monades nues 707; créées sont des fulgurations de la Divinité 708; comment une monade agit et pâtit? 709; l'influence des monades est seulement idéale ibid.; le degré de perfection d'une monade détermine Dieu à la créer ibid. 716; ce que c'est qu'une monade ou ame dominante? 710; la monade est un centre substantiel 714, 717; la dernière raison des monades est Dieu 708, 716; il contient éminemment les perfections des monades 716; les monades comme sujettes aux passions, ne sont pas des forces pures 725; chaque monade est un miroir de l'univers 725; il n' y a des substances outre les monades 745; les monades étant des miroirs d'un même univers s'accordent entre elles, en quoi consiste l'harmonie préétablie 746.

Monas est perpetua 145; nulla materiae pars est quae non monades contineat 436; an sint perceptione praeditae? 438; de creationis eorum tempore ac modo 457; quomodo designentur monadum loca? 461; an situm habeant? 681; an mutata corporis natura mutentur? 680; monadum substantiale vinculum in quo consistat? 680, 688, 689, 727, 728; an substantiale sit quod superadditur monadibus ad faciendam unionem? 681, 686, 727; monades semper habent plenam existentiam 682; dominatio et subordinatio monadum quid? 683, 713, 727; an sola entelechia monadem constituat? 687, 713; an actu sint infinitae? 687; quid producat unio realis monadum? 727; de connexu et harmonia monadum 727; num monades in se invicem agant? 728; probatur vinculum substantiale inter monades 728, 739; an monades substantialiter modificentur? 739, 741; an monas monadem impediat? 740; quid producat monas cum entelechia sumta? 742; cur monades sulae continuum non componant? 742.

Monde. Le monde intellectuel est en Dieu et en quelque façon en nous aussi 190; si le monde est nécessaire? 562; n'est point animé 531; mondes possibles 515, 622, 623; vient d'une cause intelligente 562; s'il a une étendue bornée? 760, 770; s'il est éternel? 761, 775, 785.

Monstres. S'ils sont des espèces nouvelles? 314, 318; s'ils sont des hommes? 354.

Montmort (Remond de), Lettres à, No. LXXXVII., XCII. et XCV.

Morale, est une science démonstrative 213; a les instincts pour principes 213, 215; ses règles sont des vérités dérivatives 214; se dérivent des principes innés ibid.; on ne s'en avise pas toujours 215, 216; Dieu en est le législateur 216.

Mort, ce que c'est 126, 180, 715.

Morus (Henry) de l'impénétrabilité des esprits 769.

Motifs de crédibilité 167, 479, 481, 488.

Mots, dont on se sert pour les abstraits sont figu-

rés 297, 298; sont ex instituto 298; ou fondés dans la nature des choses 300; leur abus 329.
Motus quid sit? 52, 53, 158, 159; ultima ratio motus est vis corpori impressa 122; motus primo primi 259.
Mouvement. Le mouvement ne se conserve pas, mais la force 113, 132; les véritables loix du mouvement expliquées 192, 193; est plus qu'une privation du repos 231; les corps l'ont en eux 250; il s'en produit toujours un nouveau 275; on en peut donner une définition 387; comment diffèrent mouvement et changement de la situation? 770; si l'ame produit un mouvement nouveau dans le corps? 761, 774, 784; s'il augmente et diminue en quantité? 761, 775, 784, 785; le mouvement d'une balance diffère d'un mouvement spontané 778.
Moyen contient une partie des fins dans le sage 568.
Multipraesentia a P. Des Bosses exposita 666.
Mutationes per motum explicandae 50
Mundus hypotheticae tantum necessitatis 147; optimus quis? ibid.; intelligibilis Platonis id quod regio idearum Leibnitii 445; an sit omnium optimus? 455; an menti finitae comprehensibilis? 666; de tempore ejus creationis 739.
Musica est variatio tonorum 37.
Musique. En quoi consiste le plaisir de la musique 718.
Mystères v. Foi, Miracle; leur comment 494; s'il y en a dans la religion? 495; la preuve par la raison 495.

N.

Natura. De ipsa natura creaturarum No. L.; natura quid sit? 53, 154.
Nature. Ses loix ne sont point arbitraires, ni nécessaires 541, 568; la nature ne suffit pas 605.
Naturel diffère du nécessaire 459; et du surnaturel 749, 751, 753, 776, 777, 786.
Nécessaire v. Contingent; ce que c'est? 447; diversement pris 587.
Necessarius metaphysice Deus 147.
Necessitas metaphysica et moralis 654, 667.
Nécessité et contingence opposées 253; ne doit pas être confondue avec la détermination ibid.; distinguée de la certitude 511; ne suit point de l'inclination prévalente 513, 515, 517, 574, 593; hypothétique et absolue 514, 517, 521; logique, métaphysique ou géométrique opposée à la physique et à la morale 480, 485, 537, 542, 558, 574, 575, 576, 590; nécessité morale si elle détruit la moralité? 521, 522; n'est point contraire à la liberté 565; l'indifférence est absurde 602; la nécessité de vouloir le bien est heureuse 595, 597, 603; et opposée à la nécessité brute 611; ce que c'est que la nécessité? v. Fatalité, Destin.
Négatives. Les vérités négatives contiennent toujours quelque chose de positif 297.
Neuton. S'il a dit que l'espace est un organe de Dieu 746, 747, 757; Défendu par Mr. Clarke contre Leibniz 745—788.
Nicaise (l'Abbé). Lettres à l'abbé Nicaise. No. XXXII., XLII. et CI.
Nizolius. De stilo phylosophico Nizolii. No. V. De Nizolio agit Leibnitius 56, 57, 58; indicat quae opus ejus contineat 59; errores reprehendit 67, 69; praecipue quae de universali docuerat 70.
Noctambules si imputables? 283.
Nom, tous les appellatifs ont été auparavant des noms propres 303.
Nombre ce que c'est? 162, 243.
Nominalium secta laudatur 68; qui sint Nominales 69.
Nominata quid sint? 13; quomodo dividantur juxta Hobbesium ibid.
Notio obscura, clara, confusa, distincta inadaequata, adaequata, caeca. s. symbolica, intuitiva 79, 80.
Notion ce que c'est? 270; est la même chose que l'idée 310; leur liaison consiste dans leur différente relation 337; notions communes doivent être conservées 480, 490, 499, 558.
Numerus, definitus 9; an ad Metaphysicam pertineat? ibid.: ejus distinctio 12, 13; ejus discerptiones quid? 32.

O.

Objections. L'auteur les aime 189; leur utilité 487, 491; y répondre est moins que prouver sa thèse 495, 499, 502; la réponse est toujours possible 480, 487, 490, 497, 498.
Objectionibus quomodo facile satisfieri possit? 437.
Objets externes sensibles sont des objets médiats 222; Dieu est le seul objet immédiat externe des ames 697, 737.
Obscura notio quae? 79.
Occamus de puncto citatur 3.
Opinion est une espèce de connaissance 343; n'est pas arbitraire 383; sa probabilité 391.
Orationis tres laudes claritas, veritas, elegantia 59.
Orbanus (P.) relatus 685.
Ordre v. Espace, Temps; l'ordre dépend des règles 605; si l'ordre est une quantité? 770, 776, 785.
Organiques, leur formation 527.
Origéniste. Leibniz se déclare plutôt Origéniste que Manichéen 189.
Originatio. De rerum originatione radicali. No. XLVIII.
Origo vocis usui postponenda 60.

P.

Pacidii. Plus ultra No. XV.; Initia et specimina No. XVI.; In Pacidii specimina introductio No. XVII. Pacidii nomine suam Leibnitius narrat vitam 91.
Pallavicinus (Sforza) de astrologia relatus 739.
Papebrockius (Daniel) laudatus 438.
Particules de grammaire très utiles 323.
Partie v. Tout, tout qui est contraire à la partie l'est au tout 496.
Passions de l'ame s'il y en a? 188; sont la tendance de l'ame 249.
Pâtir; comment la monade le peut? 709.
St. Paul n'est point pour le pouvoir arbitraire de Dieu 614.
Payens, leur foi et salut 405, 410.
Peccatum. Adami an necessarium fuerit? 667; originale quid sit? 438, 439; derivativum, ac-

Digitized by Google

tuale et habituale quid? 659; peccati natura ibid.
Péché v. Concours, Mal., n'est pas un moyen pour obtenir le bien 510, 511, 553, 574; originel 526; sa propagation 527, 533; s'il damne? 528; comment Dieu y contribue? 530, 551, 552; son auteur 544; son origine 550; s'il était évitable? 550, 551; Dieu ne le veut pas 551, 552, 553; comment désagréable à Dieu? 533, 534, 540, 549; permis par concomitance à la faveur du meilleur 576; si Dieu le permet pour pouvoir pardonner et punir? 576; vient de la liberté 587, 590; et de l'imperfection originale des créatures 590; n'est point nécessaire 620.
Pelissonius laudatur 437.
Pénétrabilité des corps conforme à la nature 277; si elle est perdue par la chute? 769.
Pensée. On ne s'en aperçoit toujours 223; est une action essentielle à l'ame 246; se fait seulement par des esprits 268; on en a une idée instincte 273; pensées confuses et distinctes 539, 595; sourdes 595.
Penser. L'ame pense toujours 137.
Perceptio quomodo versetur circa objectum? 439; unde oriatur 446; quid sit? 438, 464; perceptionis gradus 464.
Perceptions diffèrent des aperceptions 233, 706; répondent toujours à la constitution du corps 226; v. Harmonie préétablie, si elles sont communes aux hommes, aux bêtes, aux plantes? 235; confuses sont une marque de la sagesse divine 247; la perfection des perceptions vient de Dieu 510, 512, 521, 613; elles représentent les objets non arbitrairement, mais naturellement 603, 606, 607; ce que c'est que la perception? 706, 732; v. Représentatif.
Perezius (P. Martianus) de indivisibilibus metaphysicis 441; de Deo optima eligente 680.
Perfectio omnis ad quid pertineat? 741.
Perfection ce que c'est? 700, 709.
S. Petro (Abbas de) de pace perpetua relatus 738.
Peuples sont d'une origine commune 299, 301.
Phaenomena. De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis No. LXIII, quae sint realia 442, 443; massa est phaenomenon e monadibus resultans 456; iridi comparatur 462; num aliquid existat quod corpora, mera phaenomena, realizet? 680. v. Substantia, Corpus.
Phénomènes comment diffèrent des songes? 695.
Philanthropia Dei 662.
Philosophia. De primae philosophiae emendatione No. XXXIV.; philosophandum est lingua viva 62; duo philosophandi modi acroamaticus et exotericus 63; philosophia est sapientiae studium 72; arbori comparatur ibid.; inconciliabilis religioni non admittenda 111.
Philosophie conforme avec la théologie 481; d'un livre qui la fait interprète de l'écriture 484.
Philosophus idem sentit atque alii, sed alio modo 61.
Physiques sont à démontrer 382; le principe en est le principe de la raison suffisante 748.
Pietas summus juris gradus 119.
Pistorii Chronicon Belgicum relatum 687.
Place v. Espace.
Plaisir trop grand est un mal 580, 581; de l'esprit durable 580; plaisir de la grace *opposé au* mondain 587; est le sentiment d'une *perfection* 607; tout ce qui fait des plaisir immédiatement est désiré 790; science des plaisirs louée 792.
Plantes ne semblent pas être sans perception 235; classification selon les différences de la propagation 313; leur génération analogue à celle des hommes 313, 317; ressemblent en bien des choses aux animaux ibid.
Plastique. Natures ou principes plastiques 430, 431.
Platonis philosophiam cum sua comparat Leibnitius 445; item cum doctrina Aristotelis et Lockii 446.
Platon loué 725.
Plein v. Vide. Tout est plein 758.
Possibile est quod non implicat contradictionem 80; prima possibilia sunt Dei attributa ibid.; omne possibile exigit existere 99, 147; an possibilia sint fictitia? 148; quaenam Deo sint possibilia? 462; possibile ab actuali differt 654.
Possible si l'hypothèse de l'harmonie préétablie l'est? 183; dans la possibilité le plus et le moins ne change rien 184; conflict des possibles pour exister 565; le possible diffère du compossible 719; possible est tout ce qui est concevable 720.
Potentia quomodo sit active motrix? 437.
Pouvoir arbitraire, son exercice contraire à la justice divine 505, 524, 553, 558, 559.
Praedicatum quid sit? 21; dato *praedicato* subjecta invenire 21.
Praeordinatio et praescientia *Dei* an necessitatem involvat? 660.
Préceptes pour avancer les sciences No. LIII.
Preces an decreta Dei immutare possint? 656.
Prédestination si elle empêche la liberté? 191; sa controverse en quoi fondée? 523; n'est pas sans raison 524, 531; s'il y en a au mal? 524, 553; gratuite 531.
Prédicamens, leur utilité 330.
Préexistence des animaux 431; comment les ames des hommes ont préexisté 676.
Préjugés légitimes 385.
Présent, le présent est gros de l'avenir 187.
Présomtif ce que c'est? 384.
Prévision 514; ne nécessite point 609; prévision par les causes 600, 608, 610; par les décrets 609.
Principe. Principes de la nature et de la grace No. XC.; de contradiction est inné 113, 210, 339; suffit pour démontrer les syllogismes de la seconde et troisième figure 339; principes de vie 429; s'ils sont des formes substantielles? 429; principes hylarchiques ou archées 429; principe mauvais v. Manichéens, Zoroastre 511, 536, 544, 549, 550, 565, 614; le sage agit par principes 602; principes négligés *dans les* conséquences 602; principe de contradiction ou de la nécessité et de la raison suffisante ou de la convenance 707, 716; principe représentatif 757, 761, 773; v. Monade. Substance.
Principia duo adhibet Leibnitius 83; duo Hartsoekeri 441, 667, 679.
Pritanius (Lamindus) idem ac Bernardus Trevisanus relatus 738; id quod in dubium revocatur 742.
Privation dans le mal 509, 511, 513, 549, 614.
Probabilitatis gradus deficiente certitudine determinandi 84.
Probabilité ce que c'est? 381; dans des diver-

Digitized by Google

ses sciences 388; degrés de la probabilité 674.
Problemata quid sint? 10; eorum inventor ibid.
Progressus perpetuus in mundo 150.
Propagatio contagii 659.
Prophéties comment possibles? 449.
Proportions si elles ont une quantité? 782.
Propositio in syllogismo quotuplex? 13; quid sit in Logica? 21, 22; Lullius de eorum numero 22; quid sint termini primi et orti? 23; quid medii et quomodo inveniendi? 25; de usu rotarum in complexione terminorum 28.
Propositions identiques, générales etc. 356, 379.
Propriété ce que c'est? 396; de Dieu v. Dieu.
Providentia quod in mente providentia, in corpore fatum 446; providentia Dei 661.
Providence. Rien ne se fait sans la providence de Dieu 747; la providence n'est pas détruite par l'auteur 749, 751, 755.
Ptolemaeus relatus 437, 438.
Puffendorf blâmé 734.
Puissance est la possibilité du changement 249; active n'est que dans les entéléchies 251; contient la tendance outre la faculté 271; est une qualité réelle. ibid.
Punctum physice indivisibile, metaphysice divisibile quid sit? 454; an sit pars materiae 456; quomodo datis punctis extensio data sit? 740; puncta zenonia quid sint? 742.
Punition si elle a lieu quand elle ne sert pas? 521, 522, 540; doit être évitée si cela se peut 540; naturelle 533, 540; cachée 535; sa justice ne dépend pas de l'origine de la méchanceté 583.
Puteanus (Eryc.) de variationibus ordinis relatus 35; de carmine Publ. Porph. Optationi 38; de versibus proteis 40; exemplum in honorem B. V. Mariae 41.

Q.

Quadrature du cercle 345.
Qualitas entis quid sit? 8; qualitates primae quid sint in elementis? 12.
Qualités premières sont intelligibles 231; secondes, on n'en a que des idées confuses 231; les qualités des Monades 705.
Quantitas, ejus definitio 8.
Quantité. La quantité de mouvement n'est pas la quantité de l'action motrice 193; la quantité de force n'est pas la quantité de mouvement 105, 109.
Quesnellus relatus 439.

R.

Raison ce que c'est 393; de ce qui est au dessus de la raison 402, 479, 486, 495, 496; comment conforme avec la foi? 479 (v. Discours), raison déterminante se trouve partout 515; raison est en Dieu éminemment 563; combien le bonheur la passe? 596, 597; raisons et motifs comment diffèrent? 763, 764; rien n'arrive sans une raison suffisante 751, 752, 778; si la simple volonté de Dieu est une raison suffisante? 753, 764.
Ramonedae sententia de principio individui 2.
Ratio sufficiens, Principium rationis sufficientis 83; ab Hartsoekero impugnatum 674.
Realitas, an realitatem habeat quod non sit substantiale? 728; realitas phaenomenorum v. Phaenomena.
Réaux et Nominaux sectes des Scolastiques 252.
Riccioli (Jo. Bapt.) de variationibus ordinis relatus 35; de versibus proteis Puteani 41.
Regio idearum 445, 742.
Reginaldus (Anton.) relatus 455.
Regni naturae et gratiae parallelismus 465, 467.
Règnes. Deux règnes des causes efficientes et finales 430.
Regis (P. Silv.) fait des réflexions contre Leibniz. No. XLIII.
Regius de modis syllogismorum 17.
Reimeri (Henr.). Versus proteus de pace 43.
Relatio quid sit in numeris aut quantitate 8; an requiratur ad distinctionem? 440.
Relations sont des comparaisons ou des concours 232; sont des êtres de raison 276; naturelles changent quelques fois par les moeurs 286.
Religio non est vera quae cum demonstratis veritatibus pugnat 111.
Remarque de Mr. Leibniz contre les Mémoires de Trevoux No. LXVII.; sur sa Théodicée No. LXXV.; sur la sixième lettre philosophique etc. No. LXXXIII.
Réminiscence de Platon rejetée par Leibniz 209; surprenante de Ulric Schönberg et Jules Scaliger 221; ce que c'est? 245.
Répertoires utiles 166, 174, 417.
Réplique de Mr. Leibniz aux objections de Mr. Bayle. No. LVII.
Réponse de Foucher à Leibniz XXXVII.; de Leibniz aux objections du Père Lami LXIX.
Repos n'est qu'une privation de mouvement 231; sa cause est positive 231; s'il y en a? 676; s'il y a dans le repos autant de force que dans le mouvement? 684.
Représentatif. Qu'est ce que c'est que la nature représentative des unités? 127, v. perception; par cette nature les substances sont des miroirs actifs 184; l'ame représente l'univers selon son point de vue 187.
Reprouvés comment ils doivent prier selon quelques uns? 585; prières pour eux ibid.
Res quarum dantur termini in propositionem ingredientes quomodo dividantur? 13.
Resistentiae principium ubinam sit? 739.
Résistance des corps d'où elle vient? 228; est une puissance passive 249.
Roberval cité 190.
Rotae concentricae in arte combinatoria 28.
Royaume de Dieu, sa grandeur 509, 538, 541.
Rucelinus Nominalismi autor 69.
Ruizius de Deo optima eligente 681.

S.

Sacorierius de Mathematicis relatus 689.
Sagesse. De la sagesse No. LXXIX.; ce que c'est? 329; sa hauteur 543, 559; v. Meilleur.
Saintété de Dieu 549.

Digitized by Google

Salia sunt causae fixitatis quia natura eorum consistit in figuris rectilineis 51.
Salus omnibus a Deo offertur 455; utrum Deus salvare velit singula generum an genera singulorum? 681.
Salut éternel négligé et pourquoi? 259; rend la vertu nécessaire 264, 266; absurdité d'en douter 268.
Sapientia quid sit? 71, 119; Dei sapientia omnia sunt harmonica 656; sapientiae linea quo tendat? 741.
Saut. Le sauts de la nature réfutés 724.
Scaliger (Jul.) de terminis propositionum 26; de versibus proteis relatus 40.
Scaliger (Jules) songe remarquable 221.
Scapula de sensorio cité 757.
Scherzeri praeceptoris sententiam de principio individui autor citat 3.
Schönberg (Ulric.) aveugle et mathématicien 221.
Scholastici philosophiam Aristotelis deformarunt 49; nonnullis hodiernis acumine praestant 68.
Schottus de scriptura universali relatus 27.
Schwenterus de problematibus relatus 10; ejus deliciae mathematicae relatae 27, 28; de loco honoratissimo 37.
Science, leur état actuel comparé à celui de l'antiquité 172; moyens de l'avancer 173; générale 175, 176; démonstrative suppose une bonne mémoire 337; division des sciences 415; de Dieu de trois sortes 514; science moyenne 514, 516, 528, 530; selon Grégoire le grand 553; réfutée 563.
Scientia actualis, media etc. 654.
Scientia generalis. De scientia universali No. XI.; scientiae generalis initia No. XII.; de scientiae generalis usu et natura No. XIII.; scientia nova generalis No. XIV. Scientia generalis duas partes continet, prior elementa veritatis tradit, altera est ars inveniendi 85, 86.
Scotus. Realium extremus haecceitatem principium individuitatis ponit 3, 4; refutatus 5.
Scriptura universalis cuique intelligibilis 27.
Scribendi libertas quomodo concedenda? 442.
Seckendorff. Epistola ad Seckendorff Nr. X.
Sectes philosophiques ont plutôt raison dans ce qu'elles avancent 702.
Semences renferment les corps organiques 527, et les ames 618.
Semientia et semisubstantiae quid sint? 728, 730. v. Substantia.
Séminal. Des animaux séminaux 731, 732.
Seleni (Gust.) Cryptographia relata 28.
Sensation relative aux organes 232; ce que c'est? 245.
Sentiment est la perception d'une vérité 216.
Sensorium qu'est ce que c'est? 746, 747, 750, 752, 754, 757, 761, 773, 775.
Signa ad ratiocinationem necessaria 92.
Simple il n'y a rien de simple que les monades 765.
Sinensium controversiae 475, 666, 681, 662; de autoris opere circa Sinenses 462, 681; de eorum theologia naturali 738.
Situs quid sit? 9; variationes situs ducere in complexiones 22; dato numero rerum variationem situs invenire 36; an situm monades habeant? 681.
Sfondrat (Cardinal) 507, 528.
Shaftesbury loué 725.
Sleidan exemple surprenant de son oubli 224.
Smiglecius de accidente relatus 688.
Socialité innée à l'homme 298.
Sociniens leur philosophie 484; sont contre la justice vindicative 522; nient la prévision 609; Socinianisme 615.
Soles tres Dresdae fuere 41; Kleppisii versus proteus de hac re ibid.
Solidité v. Résistance, s'il y en a une originaire? 228.
Solonis dictum de summo bono 30.
Soncinas de principio individui citatus 2.
Songe ce que c'est 245.
Sourds et muets out des idées 235.
Souvenir ce que c'est 245.
Spatium secundum Aristotelem substantia 51; quomodo sit continuum ideale? 461.
Specimen non inelegans demonstandi in abstractis No. XIX.; ad specimen calculi universalis addenda No. XX.
Spee (P. Frid.) relatus et laudatus 667.
Spinosa a cultivé quelques semences de la Philosophie de Mr. Des Cartes 139, 144; son sentiment sur l'ame 485; n'est point auteur du livre de l'interprète de l'écriture 484; cité 557, 612, 613.
Spinosisme est détruit par les monades 720.
Spiritus an perceptionem producant 679.
Spizelii labor laudatur 54.
Spontaneitas quid sit? 669.
Spontanéité de la masse réfutée 185; appartient à l'entéléchie 185; ce que c'est 513, 519, 520; soutenue par l'harmonie préétablie 590; non seulement apparente 592.
Stahlii de principio individui sententia 2.
Stoiciens, leur ame du monde 482; cités 571; moins pour la nécessité qu'on ne croit 600.
Straton philosophe 562, 605.
Studium 246.
Sturmius. Epistola ad Sturmium No. XLVI.; creaturarum vim contra Sturmium defendit autor 154—160; relatus 435.
Suarez (Franc.) influxus nomen invenit 64; de angelis relatus 440; de orationibus beatorum 739.
Subjectum quid sit? 21; dato subjecto praedicata invenire 21.
Substance v. Monade. Entéléchie. Unité. Le corps n'est pas une substance, mais un aggrégé des substances 107; la substance est indivisible ingénérable incorruptible ibid.; ses actions viennent de son propre fond ibid.; elle exprime l'univers ibid.; (v. représentatif). l'opération d'une substance sur l'autre n'est qu'un accord 108; (v. harmonie préétablie), les substances sont les principes de la masse corporelle 131; la nature de la substance consiste dans la tendance et dans l'action 191; les substances ne sont point si obscures qu'on ne croit 238, 240; leur considération très utile 241; ce que c'est? 272, 334; s'il y en a d'idées claires? 272; agissent par une force interne non pas selon les perceptions externes 289; toute substance a la puissance d'agir 460; créée distinguée des accidens 512, 616, 617, 618; ne commence que par création 618; ce que c'est selon Malebranche 691; l'independance de la notion ne suffit pour fixer son caractère 691; ce que c'est 714; la substance simple est la monade ibid.;

Digitized by Google

la connaissance de la substance est la clef de la Philosophie 722; chaque substance simple est un miroir vivant de l'univers 773; 784.
Substantia (v. Philosophia) v. Monas. Entelechia. Unum. Notio virtutis plurimum lucis affert ad substantiae notionem 122; autoris notionem substantiae consentire cum Platonica 145; omnis substantia agit sine intermissione 156; creatione tantum oriri potest 161; an una substantia habere possit simul infinitas actiones? 437; substantia corporea quid sit? 678, 680, 682; an constituatur unione quadam praeter monades? 685, 688; substantia composita quid sit? 686, 687, 688, 714, 741; an datur medium inter substantiam et modificationem? 687; quid sit vinculum substantiale, phaenomena realizans? 689, 739; an sit generabile? 688, 689; an sit principium resistentiae? 739; nulla substantia composita sine monade dominatrice 713; an substantia composita resolvatur in partes? 741; an substantiâ phaenomena realizante datâ substantia compositi data sit? 741; quomodo substantia composita ab entelechia differat? 740; quaenam habeat ingredientia? 741; respondet Des Bossio omnem substantiam compositam tollere volenti 741, 742; quomodo autoris sententia de substantia composita differat a schola? 742.
Substantiatum quid sit? 742, 745, 786.
Substratum ce que c'est 271.
Supralapsaires 542, 553, 574, 576.
Syllogismus aequalis et inaequalis quid? 14; syllogismi categorici modi v. Modus.
Syllogismes de la seconde et troisième figure démonstrable par le principe de contradiction 339; de la quatrième par la conversion 339; leur utilité 393; leurs modes 395.
Symbolici libri 414.
Sympathie 334.
Système. Système nouveau No. XXXVI.; usage des systèmes 175.

T.

Table rase est une fiction 137, 222.
Tamburinus de propositionibus prohibitis relatus 728, 738.
Tartalea (Nicol.) de problematibus relatus 10.
Taubmanni programma festivum 9.
Temmick (Aloys.) Pseudonymus 441.
Témoignage d'autrui produit de la probabilité 384, 385.
Temps est l'ordre des possibilités inconstantes 189; se connoît par la différence des perceptions et se mesure par des mouvemens uniformes 241, 242; computation de l'orgine du monde défectueuse 242; est un ordre, une chose de purement relatif 752, 754, 756, 762, 776. v. Espace, les parties du temps sont des choses idéales 766.
Temporis indifferentia quid sit? 739.
Terme relatif et absolu 276; termes généraux sont nécessaires 297, 300, 303; terme fatal de la vie, de la pénitence 518, 519.
Termini in propositionem ingredientes quid sint? 13; infiniti in syllogismis vitandi 18; technici fugiendi 60; quoad fieri potest 61.
Terre fiction de son ange président 508; changement de son globe 578.
Texturae in geometria quid? 19
Théodicaea autoris in Memoriis Trivultianis relata 713
Théodicée. Essai de Théodicée No. LXXIII. Remarques sur sa Théodicée LXXV.
Theologiae terminorum ratio ope complexionum invenitur 20.
Théologie conforme avec la philosophie 479—503.
Theoremata quid sint? 10.
Théorie et practique 171.
Tholosani (Petr. Georg.) Syntaxis artis mirabilis relata 23.
Thomas (Divus) de angelis relatus 440.
Thomasius. Epistola ad Thomasium No. IV.; ejus modus Daropti in syllogismo inventus 18; de summo bono 30; laudatur quod historiam philosophiae scripturus sit 48.
Thomassini Theologia dogmatica relata 454.
Thomistes 514, 516, 600, 611.
Tolérance 386.
Totum quid sit? 8.
Tournemine (P) loué 452; répond à Leibniz 453.
Tout; un mal dans les parties peut contribuer au bien du tout 541, 565, 569; la beauté souvent ne paraît que dans le tout 547.
Tradition 414.
Traduction des ames 526; comment raisonnable? 618.
Transsubstantiatio an admittenda? 463; quomodo explicanda? 680; an ope monadum? 686; an per vinculum substantiale? 689, 729.
Trembleurs 407.
Trevisanus (Bern.) v. Pritanius.
Tristesse ce que c'est 248.
Tropes, leur origine 253.
Tugend. Was Tugend ist? 672.
Turnonius (Cardin.) a Lusitanis in urbe Macao detentus 457.

U.

Ubicatio quid sit? 666.
Ubiété 273, 274.
Unio quid sit in Metaphysica? 8; corporis et animae arctissima 73; realis, realizans vel substantializans phaenomena an detur? 727. v. Substantia composita.
Union comment l'union de l'ame et du corps s'explique? 127, 452; s'il y en a quelque chose? 453. v. harmonie préétablie.
Unitas quomodo abstractum sit ab uno? 8; unitates verae substantiales existunt 435; unitas formalis, materialis quid sit? 435.
Unité v. Monade. La multitude a sa réalité des unités véritables 104; celles sont les atomes formels ibid. Il faut les concevoir à l'imitation des ames 125; quoiqu'elles diffèrent des esprits ibid. elles ont quelque chose de vital et une espèce de perception 126; elles ont une nature représentative 127; elles sont des unités réelles, non seulement des assemblages 131. L'unité d'une chose dépend d'un principe interne d'individuation 278; convient seulement aux êtres animés et aux entéléchies 278; l'unité d'un corps vient de notre perception 693.
Univers ce que c'est? 506; sa grandeur 509; s'il croît en perfection? 566.

Digitized by Google

Universale distributivum contra Nizolium ponitur 70; quomodo sit unum in multis? 439.
Universalisme (v. Volonté de sauver tous) universalité des dogmes 527.
Unum quod sit? 8; Concretum quid? 10; Datur praeter mundum unum aliquod dominans 147; unum per se et per accidens quid? 686, 689.

V.

Vacuum. Nominantur qui et pro et contra pugnant 49; formarum s'il y en a? 431, 467; Aristotelis argumentum contra vacuum 439; Neutoni demonstratio vacui 441.
Valor characteris quid? 93.
Variabilitas quid? 9; complexionum quid sit? ibid.
Variatio quid sit in Metaphysica? 9; quid utilis, quid caput et forma variationis, quid variationes communes? ibid. Variationes invenire 33, 34, 37, 39, 40.
Variété dans les biens 539; réquise 578.
Varronis problema de summo bono 29.
Velléité diffère de la volition 256.
Vengeance ce que c'est? 249.
Verjusius (P.) relatus 666.
Veritas. De veritatibus primis. No. XXI.; ad veritates detegendas sex observationes 72, necessariae et contingentes s. facti 83; quomodo contingentes oriantur e necessariis? 147.
Vérité ce que c'est? 76, 354, 355; vérités nécessaires viennent des idées innées 207, 208, 379; de fait viennent des sens 208, 209, 338, 340; de raison sont nécessaires 338—340; éternelles 379, 480, 588; dépendent de Dieu 380, 588; ne sont pas arbitraires 561, 708. Deux sortes de vérités 707.
Vernunftkunst oder Logik. Vom Nutzen der Logik v. Wagner. Mathesis pura ein Theil der Vernunftlehre 425.
Versus heroici. P. Porph. Optatiani 38; protei quid sint? 35; exempla 35, 40.
Vertu v. Salut, ce que c'est? 286, 287; vertus humaines 507, 581; tendent à la perfection 559; des payens 588.
Verulamius v. Baconus.
Vicinitas ordinis quid sit? 9; situs quomodo invenienda 36.
Vide. Leibniz s'avoit donné dans le vide 124; n'existe nulle part 241, 748, 758, 756, 781; des formes 312.
Vie. Considérations sur le principe de vie. No. LX.; ce que c'est? 332.
Vif-argent contient plus de matière pesante que l'eau 767.
Vinculum substantiale v. Substantia composita.
Virtus quid sit? 72.
Vis activa quomodo a nuda potentia differat? 122; nisi substantiis tribuitur abeundum in Spinozismum 160, 161; passiva est materia prima 157; an virtus activa sit modificatio rei passivae? 739.
Vita. De vita beata No. VI. quid sit? 71.
Vitellescus (P. Mutius) de propositionibus prohibitis 438.
Voëtius (Gisb.) de beatitudine relatus 30.
Volition vient du concours de plusieurs perceptions 260; ce que c'est? 340.
Volonté vient des perceptions insensibles 258, 261, 262; de Dieu se détermine pour le mieux 263, 506, 512, 524, 534, 548, des hommes est différente 265; de Dieu veut sauver tous 524, 542, 543; si elle est déterminée par l'entendement? 517, 594, 595; va au bien en soi 550, 563, 576; sans être nécessitée par le bien 574; comparée avec une balance 599, 748, 758, 764, 778; volonté de Dieu antécedente et conséquente 524, 533, 535, 572; générale et particulière 566, 577; des hommes générale v. principes 608; particulière v. exceptions 602.
Voluntatis divinae divisio 654; volendi ratio quid? 655.
Volupté. Il n'y en a pas de définition nominale 246, 261; ce que c'est? 261.

W.

Wagnerus Epistola ad Wagnerum No. LXXII.
Wagner (Gabr.) Schreiben an Wagner No. XL. b.
Weckerus de seris armissoribus relatus 28.
Weigelius (Val.) de beatitudine vitae relatus 30; refutatus 447.
Weisheit. Was Weisheit ist? 671.
Wiclef 544, 557.
Wisskunst. Der Wisskünstler Grundbeweise (Mathematicae demonstrationes) 421.

Z.

Zeno de punctis relatus 742.
Zona quid sit in geometria? 19.
Zoroastre 544.

TYPIS JULII SITTENFELD.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google